MICHEL FOUCAULT

Theatrum philosophicum

Volumul I

Articole, studii, eseuri

traducere de Bogdan Ghiu

Editura Casa Cărţii de Ştiinţă

Cluj, 2000

Prefaţă la transgresiune

Credem de bunăvoie că, în experienţa contemporană, sexualitatea îşi va fi regăsit un adevăr natural care va fi aşteptat vreme îndelungată în umbră, sub tot felul de deghizamente, şi pe care doar perspicacitatea noastră pozitivă ne îngăduie, astăzi, să-l descifrăm, mai înainte de a obţine dreptul de a accede, în sfîrşit, la lumina deplină a limbajului. Cu toate acestea, niciodată sexualitatea nu a avut un înţeles mai imediat natural şi n-a cunoscut, fără doar şi poate, o mai mare "fericire de exprimare" ca în lumea creştină a corpurilor decăzute şi a păcatului. Dovadă stau o întreagă mistică, o întreagă spiritualitate, care nu se pricepeau să dividă formele continui ale dorinţei, beţiei, penetrării, extazului şi descărcării ce ne sfîrşeşte; toate aceste mişcări, ele le simţeau continuîndu-se, fără întrerupere şi limită, pînă în inima unei iubiri divine pentru care mişcările acestea reprezentau deschiderea ultimă şi sursa de realimentare. Ceea ce caracterizează sexualitatea modernă nu este faptul de a fi regăsit, de la Sade şi pînă la Freud, limbajul propriei sale naturi sau raţiuni, ci acela de a fi fost, prin violenţa discursurilor lor, "denaturalizată" – azvîrlită într-un spaţiu gol în care ea nu se mai întîlneşte decît cu forma minusculă a limitei sale şi unde nu află alt dincolo şi altă prelungire decît în frenezia care o epuizează. Noi n-am eliberat sexualitatea, ci am dus-o, cît se poate de exact, la limită: limită a propriei noastre conştiinţe, dat fiind că ea dictează, pînă la urmă, singura lectură posibilă, pentru conştiinţa noastră, a inconştienţei noastre; limită a legii, dat fiind că ea apare drept singurul conţinut absolut universal al interdicţiei; limită a limbajului: ea desenează linia de spumă a ceea ce limbajul de-abia poate să atingă pe nisipul tăcerii. Aşadar nu prin ea comunicăm noi cu lumea ordonată şi fericit profană a animalelor; ea constituie mai degrabă o tăietură: nu de jur împrejurul nostru pentru a ne izola sau a ne desemna, ci pentru a trasa limita în noi şi a ne desemna pe noi înşine ca limită.

Am putea, probabil, să afirmăm că ea reconstituie, într-o lume în care nu mai există obiecte, fiinţe şi spaţii de profanat, singurul partaj încă posibil. Şi nu pentru că ar oferi noi conţinuturi unor gesturi milenare, ci pentru că autorizează o profanare fără obiect, o profanare vidă şi întoarsă spre sine, ale cărei instrumente nu se adresează decît lor înşile. Însă o profanare într-o lume care nu-i mai recunoaşte sacrului nici un înţeles pozitiv nu este oare, mai mult sau mai puţin, tocmai ceea ce am putea să numim transgresiune?

Aceasta, în spaţiul pe care cultura noastră îl acordă gesturilor şi limbajului nostru, prescrie nu numai singurul mod de a afla sacrul în conţinutul său imediat, ci şi pe acela de a-l recompune în forma sa vidă, în absenţa sa devenită, prin chiar acest fapt, scînteietoare. Ceea ce poate să spună un limbaj, dacă e riguros, pornind de la sexualitate nu este secretul natural al omului, nu este calmul său adevăr antropologic, ci faptul că e fără de Dumnezeu; cuvîntul pe care noi l-am dat sexualităţii este contemporan, ca timp şi structură, cu cel prin care noi ne-am vestit nouă înşine că Dumnezeu a murit. Limbajul sexualităţii, pe care Sade, de cum i-a pronunţat primele vorbe, l-a făcut să parcurgă într-un singur discurs întregul spaţiu peste care devenea, dintr-o dată, suveran, ne-a înălţat pînă la o beznă din care Dumnezeu e absent şi în care toate gesturile noastre se adresează acestei absenţe într-o profanare care în acelaşi timp o arată, o conjură, se epuizează în ea şi se vede redată de ea purităţii sale vide de transgresiune.

Există, totuşi, şi o sexualitate modernă: aceea care, ţinînd despre ea însăşi şi la suprafaţă discursul unei animalităţi naturale şi solide, se adresează în mod obscur Absenţei, acelui loc preaînalt în care Bataille şi-a plasat, pentru o noapte care nu pare gata să se încheie, personajele din *Éponine*: “În calmul acela încordat, prin aburii beţiei mele mi s-a părut că vîntul cădea; o tăcere prelungă emana din imensitatea cerului. Abatele îngenunche lent... Îngînă, cu un glas încremenit, încet, ca unui mort: *Miserere mei Deus, secondum misericordiam magnam tuam*. Geamătul acesta al unei melodii voluptoase era atît de suspect. El mărturisea în mod straniu angoasa în faţa deliciilor nudităţii. Abatele trebuia să ne învingă negîndu-se pe sine şi însuşi efortul său pentru a se sustrage o afirma şi mai mult; frumuseţea cîntului său în tăcerea cerului îl închidea în singurătatea unei delectări triste... Eram răscolit, în felul acesta, în desfătarea mea de o aclamare fericită, infinită, însă vecină deja cu uitarea. În clipa cînd îl văzu pe abate, trezindu-se vizibil din visul în care rămînea ameţită, Éponine se puse pe rîs, şi atît de repede încît rîsul o răsturnă; se întoarse şi, aplecată peste balustradă, apăru zgîlţîită ca un copil. Rîdea cu capul în mîini şi abatele, care întrerupsese un rîs cu greu reţinut, nu ridică privirea, cu braţele sus, decît în faţa unui fund gol: vîntul ridicase haina pe care, în clipa cînd rîsul o dezarmase, ea nu putuse s-o strîngă pe lîngă ea”[*].

Poate că importanţa sexualităţii în cultura noastră, faptul că, de la Sade încoace, ea a fost legată atît de frecvent de deciziile cele mai profunde ale limbajului nostru se datorează tocmai acestei legături cu moartea lui Dumnezeu. Moarte care nu trebuie înţeleasă ca un sfîrşit al domniei sale

[*] G. Bataille, *L’abbé C.*, partea a II-a: *Récit de Charles C.* (Paris, Éd. de Minuit, 1950), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, “Collection blanche”, t. III, 1971, pp. 263-264. *(N. ed. fr.)*

istorice, nici ca o constatare în sfîrşit eliberată a inexistenţei lui, ci ca spaţiul de-acuma constant al experienţei noastre. Moartea lui Dumnezeu, retrăgînd existenţei noastre limita Nelimitatului, o conduce spre o experienţă în care nimic nu mai poate să anunţe exterioritatea fiinţei, spre o experienţă, prin urmare, *interioară* şi *suverană*. Însă o astfel de experienţă, în care izbucneşte moartea lui Dumnezeu, îşi descoperă ca pe propriul său secret şi ca pe propria sa lumină finitudinea proprie, domnia nelimitată a Limitei, vidul acestei depăşiri, în care ea îşi află sfîrşitul şi se abandonează pe sine. În acest sens, experienţă interioară este în întregul ei o experienţă a *imposibilului* (imposibilul fiind ceea ce este experimentat şi ceea ce o constituie). Moartea lui Dumnezeu nu a fost numai "evenimentul" care a suscitat, în forma pe care i-o cunoaştem, experienţa contemporană: ea îi desenează, la nesfîrşit, marea sa nervură scheletică.

Bataille ştia foarte bine ce posibilităţi de gîndire putea să deschidă această gîndire şi în ce imposibilitate putea ea, totodată, să angajeze gîndirea. Căci ce vrea, într-adevăr, să însemne moartea lui Dumnezeu dacă nu o stranie solidaritate între existenţa sa care sare în aer şi gestul care îl ucide? Dar ce vrea să însemne a-l ucide pe Dumnezeu dacă el nu există, a-l ucide pe Dumnezeu *care nu există*? Poate în acelaşi timp a-l ucide pe Dumnezeu pentru că nu există şi pentru ca să nu existe; şi acesta e rîsul. A-l ucide pe Dumnezeu pentru a elibera existenţa de această existenţă care o limitează, dar şi pentru a o readuce la limitele pe care această existenţă nelimitată le şterge (sacrificiul). A-l ucide pe Dumnezeu pentru a-l readuce la neantul care e şi pentru a-i manifesta existenţa în miezul unei lumini care o face să ardă ca o prezenţă (acesta-i extazul). A-l ucide pe Dumnezeu pentru a pierde limbajul într-o beznă asurzitoare, şi pentru că această rană trebuia să-l facă să sîngereze pînă ce izbucneşte un "imens aleluia pierdut în tăcerea fără sfîrşit" (aceasta-i comunicarea). Moartea lui Dumnezeu nu ne restituie unei lumi limitate şi pozitive, ci unei lumi ce-şi află deznodămîntul în experienţa limitei, se face şi se desface în excesul ce-o transgresează.

Excesul este, fără îndoială, cel care descoperă, legate într-o aceeaşi experienţă, sexualitatea şi moartea lui Dumnezeu; sau cel care ne arată, ca în "cea mai necuviincioasă dintre toate cărţile", că "Dumnezeu este o fată publică". Şi, în această măsură, modul de a-l gîndi pe Dumnezeu şi modul de a gîndi sexualitatea se află, de la Sade încoace fără îndoială, în zilele noastre, cu mai multă insistenţă şi dificultate ca la Bataille, legate într-o formă comună. Şi dacă ar trebui să dăm, prin opoziţie faţă de sexualitate, un sens precis erotismului, acesta ar fi, desigur, următorul: o experienţă a sexualităţii care leagă pentru ea însăşi depăşirea limitei de moartea lui Dumnezeu. "Ceea

ce misticismul n-a putut spune (în clipa cînd s-o spună îşi pierdea puterile), erotismul o spune: Dumnezeu nu e nimic dacă nu e depăşire a lui Dumnezeu în toate sensurile; în sensul fiinţei vulgare, în cel al ororii şi impurităţii; în cele din urmă, în sensul a nimic…”[*]

Astfel, în adîncul sexualităţii, în adîncul mişcării ei pe care nimic, n-o limitează vreodată (pentru că este, de la origine şi în întregul ei, întîlnire constantă cu limita) şi în adîncul acestui discurs despre Dumnezeu pe care Occidentul l-a ţinut de-atîta timp – fără a-şi da prea clar seama că “noi nu putem să adăugăm nepedepsiţi limbajului cuvîntul ce depăşeşte toate cuvintele” şi că sîntem aşezaţi de el la limitele oricărui limbaj posibil –, se schiţează o experienţă singulară: aceea a transgresiunii. Într-o zi, poate, ea va apărea la fel de decisivă pentru cultura noastră, la fel de adînc îngropată în solul acesteia cum a fost, odinioară, pentru gîndirea dialectică, experienţa contradicţiei. Dar, în ciuda atîtor semne risipite, limbajul în care transgresiunea îşi va afla spaţiul şi fiinţa iluminată este încă aproape în totalitate de adus pe lume.

Dintr-un asemenea limbaj, este, fără îndoială, posibil să regăsim la Bataille straturile calcinate, cenuşa promiţătoare.

*

Transgresiunea este un gest care priveşte limita; aici, în această subţirime a liniei, se manifestă fulgerul trecerii sale, dar şi, poate, traiectoria ei în întregul său, însăşi originea ei. Linia pe care ea o întretaie ar putea fi întregul său spaţiu. Jocul limitelor şi al transgresiunii pare guvernat de o obstinaţie simplă: transgresiunea depăşeşte şi nu încetează a reîncepe să depăşească o linie care, imediat, se închide în urma ei într-un val de puţină memorie, reculînd astfel, din nou, pînă la orizontul indepasabilului. Acest joc, însă, pune în joc ceva mai mult decît atari elemente; le situează într-o incertitudine, în nişte certitudini repede răsturnate în care gîndirea, vrînd să le surprindă, se încurcă imediat.

Limita şi transgresiunea îşi datorează fiecare celeilalte densitatea fiinţei lor: inexistenţa unei limite care nu ar putea fi absolut deloc depăşite; vanitatea, în schimb, a unei transgresiuni care n-ar depăşi decît o limită iluzorie, de umbră. Are, însă, limita o existenţă veritabilă în afara gestului care, glorios, o traversează şi o neagă? Ce ar putea fi ea după şi ce ar putea să fie ea înainte? Iar transgresiunea nu epuizează, oare, tot ce este ea în clipa

[*] Georges Bataille, *Erotismul*, trad. rom. de Dan Petrescu, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, p. 257.

în care trece limita, neexistînd niciunde altundeva decît în acest punct al timpului? Or acest punct, această ciudată încrucişare de fiinţe care NU EXISTĂ ÎN AFARA LUI, DAR CARE, ÎN EL, SCHIMBĂ TOTAL, ÎNTRE ELE, CEEA CE SÎNT NU ESTE, OARE, TOCMAI CEEA ce, din toate direcţiile, o debordează? El operează ca o glorificare a ceea ce exclude; limita deschide cu violenţă asupra nelimitatului, se trezeşte, brusc, furată de ceea ce respinge, şi împlinită de această plenitudine străină care o invadează pînă în străfundurile sale. Transgresiunea duce limita pînă la limita fiinţei sale; ea o conduce pînă acolo unde aceasta se trezeşte în faţa dispariţiei sale iminente, făcînd-o să se regăsească în ceea ce exclude (mai exact, poate, să se recunoască în ea pentru prima oară pe sine), să resimtă propriul său adevăr pozitiv în chiar mişcarea pierderii sale. Cu toate acestea însă, în această mişcare de violenţă pură, spre ce anume se dezlănţuie transgresiunea dacă nu spre ceea ce o înlănţuie, spre limită şi spre ceea ce e închis în aceasta? Împotriva a ce îşi îndreaptă ea efracţia şi cărui vid îşi datorează ea libera plenitudine a fiinţei sale dacă nu tocmai elementului pe care ea-l traversează cu gestul său violent şi pe care îşi propune să o anuleze în linia pe care o şterge?

Transgresiunea nu este, aşadar, pentru limită ceea ce este negrul pentru alb, interzisul pentru permis, exteriorul pentru interior, exclusul pentru spaţiul apărat al adăpostului. Ele se leagă mai degrabă conform unui raport în spirală căruia nici o efracţie simplă nu-i poate da de capăt. Ceva precum, poate, fulgerul în noapte, care, din adîncul timpului, conferă celui pe care-l neagă o fiinţă densă şi neagră, iluminîndu-l dinlăuntru şi din cap pînă la picioare, îi datorează, totuşi, acestuia via sa limpezime, singularitatea sa sfîşietoare şi verticală, se pierde în acest spaţiu pe care îl semnează cu suveranitatea sa şi, în sfîrşit, tace, după ce va fi dat un nume întunericului.

Această existenţă atît de pură şi atît de încîlcită, pentru a încerca s-o gîndim, pentru a încerca să gîndim pornind de la ea şi înăuntrul spaţiului pe care ea îl desenează, trebuie curăţată de înrudirile sale suspecte cu etica. Trebuie eliberată de ceea ce este scandalos şi subversiv, adică de ceea ce este animat de puterea negativului. Transgresiunea nu opune nimic faţă de nimic, nu face să alunece nimic în jocul deriziunii, nu caută să clatine soliditatea fundamentelor; nu face să strălucească cealaltă faţă a oglinzii dincolo de linia invizibilă şi de netrecut. Tocmai pentru că nu este violenţă în interiorul unei lumi împărţite (o lume etică) şi nici triumf asupra unor limite pe care le şterge (într-o lume dialectică sau revoluţionară), ea măsoară, în miezul limitei, lipsa de măsură a distanţei ce se deschide în aceasta şi desenează linia fulgurantă care o face să fie. Nu e nimic negativ în transgresiune. Ea afirmă fiinţa limitată, afirmă acest nelimitat asupra căruia se repede deschizîndu-l pentru

prima oară spre existenţă. Se poate spune, însă, că această afirmaţie nu are nimic pozitiv: nici un conţinut nu poate s-o lege din moment ce, prin definiţie, nici o limită nu poate s-o reţină. Ea nu este, poate, nimic altceva decît afirmarea partajului. Atîta doar că acest cuvînt se cere curăţat de tot ceea ce, în el, poate să aducă aminte de gestul tăierii sau de stabilirea unei separaţii şi de măsurarea unei distanţe, lăsîndu-i doar ceea ce, în el, poate să desemneze fiinţa diferenţei.

Filosofia contemporană a inaugurat, poate, prin descoperirea posibilităţii unei afirmaţii ne-pozitive, un decalaj căruia nu i-am putea descoperi un echivalent decît în distincţia operată de Kant între *nihil negativum* şi *nihil privativum* – distincţie despre care ştim foarte bine că a deschis calea gîndirii critice[*]. Această filosofie a afirmaţiei ne-pozitive, adică a încercării limitei, este, cred eu, cea pe care Blanchot a definit-o prin intermediul principiului contestării. Nu este vorba de o negaţie generalizată, ci de o afirmaţie care nu afirmă nimic: totală absenţă de tranzitivitate. Contestarea nu este efortul gîndirii de a nega existenţe şi valori, ci gestul care le duce pe fiecare în parte pînă la limitele sale şi, în felul acesta, pînă la Limita unde se împlineşte decizia ontologică: a contesta înseamnă a merge pînă în miezul gol unde fiinţa îşi atinge propria limită şi unde limita defineşte fiinţa. Aici, în limita transgresată, răsună da-ul contestării, care lasă fără ecou acel I-A al măgarului nietzschean.

Se schiţează, astfel, o experienţă pe care Bataille, prin toate ocolurile şi revenirile operei sale, a vrut s-o cuprindă, experienţă care are puterea "de a pune totul în cauză (sub semnul întrebării), fără tihnă admisibilă" şi de a indica acolo unde se află, în imediată apropiere de sine, "fiinţa fără de amînare". Nu există nimic care să-i fie mai străin decît figura demonicului care, tocmai, "neagă totul". Transgresiunea se deschide asupra unei lumi scînteietoare şi mereu afirmate, o lume fără umbră, fără crepuscul, lipsită de acea intruziune a nu-ului care muşcă fructele şi strecoară în inima lor contradicţia cu ele însele. Ea este reversul solar al renegării satanice; ea se află în legătură cu divinul sau, mai exact, deschide, pornind de la limita pe care o indică sacrul, spaţiul în care se joacă divinul. Faptul că o filosofie care îşi pune întrebarea cu privire la fiinţa limitei regăseşte o categorie ca aceasta este, evident, unul dintre semnele fără număr că drumul nostru e o cale de întoarcere şi că devenim pe zi ce trece mai greci. Această întoarcere nu

[*] Imm. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Königsberg, Johann Jakob Kanter, 1763 (*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. fr. R. Kempf, Première section: *Explication du concept de grandeur négative en général*, Paris, Vrin, 1980, pp. 19-20. *(N. ed. fr.)*

trebuie, însă, înţeleasă ca promisiunea unei ţări de origine, a unui pămînt prim unde ar lua naştere, adică unde s-ar rezolva, pentru noi, toate opoziţiile. Reaşezînd experienţa divinului în centrul gîndirii, filosofia începînd cu Nietzsche ştie bine, sau ar trebui să ştie bine că interoghează o origine lipsită de pozitivitate şi o deschidere care ignoră îndurările negativului. Nici o mişcare dialectică, nici o analiză a constituirilor şi a solului lor transcendental nu ne poate fi de ajutor pentru a gîndi o astfel de experienţă sau măcar accesul la o astfel de experienţă. Jocul instantaneu al limitei şi transgresiunii să fie, oare, în zilele noastre, încercarea esenţială a unei gîndiri a "originii" la care Nietzsche ne va fi menit încă de la începutul operei sale – o gîndire care ar fi, în chip absolut şi în aceeaşi mişcare, o Critică şi o Ontologie, o gîndire care ar gîndi finitudinea şi fiinţa?

Această gîndire de la care totul, pînă acum, ne-a deturnat, dar numai pentru a ne purta, oarecum, către întoarcerea ei, de la ce posibilitate ne vine oare, cărei imposibilităţi îşi datorează insistenţa, pentru noi? Se poate afirma, fără îndoială, că ea ne vine din deschiderea operată de Kant în filosofia occidentală în ziua în care el a articulat, într-un mod încă foarte enigmatic, discursul metafizic şi reflecţia cu privire la limitele raţiunii noastre. Această deschidere, Kant a sfîrşit prin a o închide el însuşi la loc în chestiunea antropologică la care, pînă la urmă, el a raportat întreaga interogaţie critică; şi pe care, ulterior, noi am înţeles-o, desigur, ca o amînare acordată pe termen nedeterminat metafizicii, iar aceasta pentru că dialectica a înlocuit punerea sub semnul întrebării a fiinţei şi a limitei cu jocul contradicţiei şi al totalităţii. Pentru a ne trezi din somnul amestecat al dialecticii şi antropologiei, a fost nevoie de figurile nietzscheene ale tragicului şi a lui Dionysos, a morţii lui Dumnezeu, a ciocanului filosofului, a supraomului ce se apropie cu paşi de porumbel şi a Eternei Reîntoarceri. Dar de ce, oare, limbajul discursiv să vede, astăzi, atît de dezarmat atunci cînd se pune problema de a menţine prezente aceste figuri şi de a ne menţine în ele? De ce este el, în faţa lor, redus la mutism, sau aproape, şi constrîns, parcă, pentru ca ele să continue să-şi găsească cuvintele, să lase cuvîntul acelor forme extreme ale limbajului din care Bataille, Blanchot, Klossowski au făcut adăposturile, pentru moment, şi culmile gîndirii?

Va trebui, într-o zi, să recunoaştem suveranitatea acestor experienţe şi să încercăm să le acceptăm: nu pentru că ar fi vorba de a elibera adevărul lor – pretenţie derizorie, în legătură cu aceste cuvinte care sînt, pentru noi, nişte limite –, ci de a elibera, în sfîrşit, pornind de la ele, propriul nostru limbaj. Să ne mulţumim, astăzi, a ne întreba ce este acest limbaj non-discursiv care se încăpăţînează şi se zbate de aproape două secole în cultura noastră, de unde

vine acest limbaj care nu şi-a aflat împlinirea şi care nu este, desigur, stăpîn peste sine, chiar dacă este, pentru noi, suveran şi ne domină, imobilizîndu-se, uneori, în scene pe care ne-am obişnuit să le numim "erotice" şi volatilizîndu-se brusc într-o turbulenţă filosofică unde pare a-şi pierde chiar şi pămîntul de sub picioare.

Repartizarea discursului filosofic şi a tabloului în opera lui Sade ascultă, fără doar şi poate, de legile unei arhitecturi complexe. Este foarte probabil că regulile simple ale alternanţei, continuităţii şi contrastului tematic sînt insuficiente pentru a defini spaţiul limbajului în care se articulează ceea ce este arătat (*montré*) şi ceea ce este demonstrat (*démontré*), în care se înlănţuie ordinea raţiunilor şi ordinea plăcerilor, în care se situează mai cu seamă subiecţii în mişcarea discursurilor şi în constelaţia corpurilor. Să spunem doar că acest spaţiu este pe de-a-ntregul acoperit de un limbaj discursiv (chiar şi atunci cînd e vorba de o naraţiune), explicit (chiar şi atunci cînd nu numeşte), continuu (mai cu seamă atunci cînd firul trece de la un personaj la altul), un limbaj care, cu toate acestea, nu are un subiect absolut, nu ni-l descoperă niciodată pe cel care, în ultimă instanţă, vorbeşte şi nu încetează a *ţine* discursul încă de cînd "triumful filosofiei" fusese anunţat o dată cu cea dintîi aventură a Justinei, pînă la trecerea în eternitate a Julietei într-o dispariţie fără urme. Limbajul lui Bataille, în schimb, se prăbuşeşte neîncetat în miezul propriului său spaţiu, dezvelind, în inerţia extazului, subiectul insistent şi vizibil care a încercat să-l poarte pe braţe, şi se vede oarecum respins de el, extenuat pe nisipul a ceea ce el nu mai poate să spună.

Sub toate aceste întruchipări diferite, cum este, prin urmare, posibilă această gîndire desemnată, grăbit, ca "filosofie a erotismului", dar în care ar trebui să recunoaştem (ceea ce este mai puţin dar şi mult mai mult) o experienţă esenţială pentru cultura noastră de la Kant şi Sade încoace – o experienţă a finitudinii şi a fiinţei, a limitei şi a transgresiunii? Care e spaţiul propriu acestei gîndiri şi ce limbaj poate ea să-şi dea? Ea nu îşi are, desigur, modelul, temelia şi însuşi tezaurul vocabularului în nici o formă de reflecţie definită pînă în prezent, în nici un discurs deja rostit. Ar fi, oare, de mare ajutor să spunem, prin analogie, că ar trebui să găsim pentru transgresiv un limbaj care să fie ceea ce a fost dialectica pentru contradicţie? Este, desigur, mai bine să încercăm să vorbim despre această experienţă şi să o facem să vorbească în chiar golul lipsei limbajului său, exact acolo unde acesta rămîne fără cuvinte, unde subiectul care vorbeşte ajunge să dispară, unde spectacolul basculează în ochiul ieşit din orbită. Acolo unde moartea lui Bataille vine să aşeze limbajul său. Acum, cînd această moarte ne trimite la pura transgresiune a textelor sale, cînd acestea apără orice tentativă de găsire a

unui limbaj pentru gîndirea limitei. Să servească drept adăpost pentru acest proiect în ruină, poate, deja.

*

Posibilitatea unei asemenea gîndiri nu ne vine, oare, într-adevăr, într-un limbaj care, tocmai, ne-o sustrage ca şi gîndire, conducînd-o pînă la însăşi imposibilitatea limbajului ca atare? Pînă la limita unde fiinţa limbajului survine în întrebare? Se întîmplă aşa pentru că limbajul filosofiei este legat, mai presus de orice memorie, sau aproape, de dialectică; aceasta n-a devenit, de la Kant încoace, forma şi mişcarea interioară a filosofiei decît printr-o reduplicare a spaţiului milenar în care ea nu încetase a se rosti. Ştim bine: raportarea la Kant nu a încetat să ne trimită cu încăpăţînare la ceea ce e mai matinal în gîndirea greacă. Nu pentru a afla în aceasta o experienţă pierdută, ci pentru a ne reapropia de posibilităţile unui limbaj non-dialectic. Vîrsta comentariilor de care aparţinem noi, această reduplicare istorică din care se pare că nu avem cum scăpa nu indică velocitatea limbajului nostru într-un cîmp lipsit de vreun obiect filosofic nou, şi care trebuie străbătut la nesfîrşit cu o privire uitucă de fiecare dată întinerită, ci mai degrabă încurcătura, profundul mutism al unui limbaj filosofic pe care noutatea domeniului său l-a izgonit din elementul său natural, din dialectica sa de originară. Iar filosofia se simte pe sine ca un pustiu multiplu nu pentru că şi-ar fi pierdut obiectul sau prospeţimea propriei experienţe, ci pentru că a fost deposedată brusc de un limbaj care îi este istoriceşte “natural”: nu sfîrşit al filosofiei, ci filosofie care nu mai poate să ia cuvîntul, şi să se reia pe sine prin acest cuvînt decît la marginea propriilor sale limite: într-un metalimbaj purificat sau în densitatea unor cuvinte închise asupra propriei lor bezne, asupra adevărului lor orb. Această distanţă prodigioasă în care se manifestă împrăştierea noastră filosofică măsoară, mai mult decît o stare de confuzie, o profundă coerenţă: această îndepărtare, această incompatibilitate reală este distanţa din adîncul căreia filosofia ne vorbeşte. În ea trebuie să ne localizăm noi atenţia.

Dar dintr-o astfel de absenţă, ce limbaj poate să se nască? Şi, mai cu seamă, ce filosof este cel care ia, atunci, cuvîntul? “Ce se întîmplă cu noi atunci cînd, dezintoxicaţi, aflăm ce sîntem? Pierduţi între inşi guralivi, într-o noapte, unde nu vom putea decît să urîm aparenţa de lumină emanată de vorbărie.” [*] Într-un limbaj de-dialectizat, în miezul a ceea ce spune dar şi la rădăcina posibilităţii sale, filosoful ştie că “noi nu sîntem totul”; află însă că el

[*] G. Bataille, *Somme athéologique*, I,: *L’Expérience intérieure* (1943), Paris, Gallimard, “Collection blanche”, ed. a 6-a, 1954, “Avant-Propos”, p. 10. *(N. ed. fr.)*

însuşi, filosoful, nu locuieşte totalitatea limbajului său asemeni unui zeu ascuns şi atoatevorbitor; descoperă existenţa, alături de el, a unui limbaj care vorbeşte şi peste care nu este stăpîn; un limbaj care se străduieşte, care eşuează şi tace, şi pe care nu mai poate să-l repună în mişcare; un limbaj pe care el însuşi l-a vorbit odinioară şi care acum s-a desprins de el şi gravitează într-un spaţiu din ce în ce mai tăcut. Descoperă, mai cu seamă, că în chiar clipa cînd vorbeşte, el nu locuieşte de fiecare dată la fel în interiorul propriului său limbaj; şi că în locul de amplasare al subiectului vorbitor al filosofiei – căruia nimeni, de la Platon şi pînă la Nietzsche, nu i-a pus vreodată în cauză identitatea evidentă şi guralivă – s-a căscat un gol unde se leagă şi se despart, se combină şi se exclud o multitudine de subiecţi vorbitori. De la lecţiile despre Homer şi pînă la ţipetele nebunului de pe străzile din Torino, cine a vorbit, aşadar, acest limbaj continuu, cu atîta obstinaţie acelaşi? Călătorul sau umbra sa? Filosoful sau primul dintre ne-filosofi? Zarathustra, maimuţa acestuia sau, deja, supraomul? Dionysos, Iisus, figurile lor reconciliate sau, în sfîrşit, omul acesta pe care-l vedem? Prăbuşirea subiectivităţii filosofice, împrăştierea ei în interiorul unui limbaj care o deposedează, multiplicînd-o însă în spaţiul lacunei sale, reprezintă, probabil, una dintre structurile fundamentale ale gîndirii contemporane. Nu este, o dată în plus, vorba de un sfîrşit al filosofiei. Ci, mai degrabă, de sfîrşitul filosofului ca formă suverană şi primă a limbajului filosofic. Şi tuturor celor care se chinuiesc să menţină, mai presus de orice, unitatea funcţiei gramaticale a filosofului – cu preţul coerenţei şi al existenţei însăşi a limbajului filosofic – am putea, poate, să le opunem exemplara întreprindere a lui Bataille, care nu a încetat să distrugă, în el însuşi, cu încrîncenare, suveranitatea subiectului filosofant. Fapt prin care limbajul său şi experienţa sa au reprezentat supliciul său. Sfîrtecare primă şi calculată a celui care vorbeşte în limbajul filosofic. Risipire de stele ce definesc o noapte mediană pentru a lăsa să se nască în ea cuvinte fără de voce. “Asemeni unei turme gonite de un păstor infinit, vălurirea behăitoare ce sîntem va fugi, va fugi la nesfîrşit de oroarea unei reduceri a fiinţei la totalitate.” [*]

Această fractură a subiectului filosofic nu este doar făcută sensibilă prin juxtapunerea de opere romaneşti şi de texte de reflecţie în limbajul gîndirii noastre. Opera lui Bataille o arată mult mai de aproape, într-o neîncetată trecere la niveluri diferite de rostire, printr-o desprindere sistematică de Eu-ul care tocmai a luat cuvîntul, gata deja să îl desfăşoare şi să se instaleze în el: desprinderi în timp (“scriam următoarele” sau

[*] G. Bataille, *Ibid.*, partea a II-a: *Le Supplice*, Paris, Gallimard, “Collection blanche”, ed. a 6-a, 1954, p. 51. *(N. ed. fr.)*

“întorcîndu-mă înapoi, dacă refac acest drum”), desprinderi prin distanţa rostirii faţă de cel care vorbeşte (jurnal, carnete, poeme, povestiri, meditaţii, discursuri demonstrative), desprinderi interioare faţă de suveranitatea care gîndeşte şi scrie (cărţi, texte anonime, prefaţarea propriilor cărţi, note adăugate). Şi tocmai în inima acestei dispariţii a subiectului filosofant limbajul filosofic înaintează ca într-un labirint, nu pentru a regăsi acel subiect, ci pentru a-i resimţi (prin intermediul limbajului însuşi) pierderea pînă la limită, adică pînă la deschiderea unde fiinţa acestuia apare, pierdută însă deja, pe de-a-ntregul risipită în afara ei însăşi, golită de sine pînă la vidul absolut – deschidere care este comunicarea: “În acel moment, elaborarea nu mai e necesară; imediat şi din extazul însuşi pătrund din nou în noaptea copilului rătăcit, în angoasă pentru a reveni ceva mai departe la extaz şi tot astfel fără alt scop decît epuizarea fără altă posibilitate de oprire decît leşinul. E bucuria care torturează”[**].

Este exact opusul mişcării care a susţinut, fără doar şi poate de la Socrate încoace, înţelepciunea occidentală: acestei înţelepciuni, limbajul filosofic îi promitea unitatea senină a unei subiectivităţi care ar urma să triumfe în el, prin el şi prin intermediul său constituindu-se ea pe de-a-ntregul. Dar dacă limbajul filosofic este elementul în care se repetă la nesfîrşit supliciul filosofului şi în care e risipită subiectivitatea sa, atunci nu numai că înţelepciunea nu mai poate să apară ca figură a compoziţiei şi a recompensei, dar, în mod fatal, o posibilitate se deschide, la scadenţa limbajului filosofic (pe ce anume cade el – faţa zarului; şi unde anume cade: vidul în care zarul e aruncat): posibilitatea filosofului nebun. Găsind, cu alte cuvinte, nu în exteriorul propriului său limbaj (printr-un accident venit din afară sau printr-un exerciţiu imaginar), ci în el, în miezul posibilităţilor sale, transgresarea fiinţei sale de filosof. Limbaj non-dialectic al limitei, ce nu se desfăşoară decît prin transgresarea celui care vorbeşte. Jocul transgresiunii şi al limitei este constitutiv pentru limbajul filosofic, care îl reproduce şi, desigur, îl produce.

*

Astfel, acest limbaj stîncos, acest limbaj de neocolit, pentru care ruptura, panta abruptă, profilul deşirat sînt esenţiale, este un limbaj circular care trimite la el însuşi şi care se repliază asupra unei interogări a propriilor limite – ca şi cum n-ar fi altceva decît un mic glob de întuneric din care o ciudată lumină izvorăşte, desemnînd vidul din care provine şi adresînd

[**] *Ibid.*, p. 74. *(N. ed. fr.)*

fatalmente acestui vid tot ce luminează şi atinge. Tocmai această configuraţie stranie este, probabil, cea care conferă Ochiului prestigiul obstinat pe care Bataille i l-a recunoscut. De la un capăt la celălalt al operei sale (de la primul roman şi pînă la *Lacrimile lui Eros*[*]), această configuraţie a funcţionat ca o figură a experienţei interioare: "Atunci cînd solicit, cu blîndeţe, în chiar inima angoasei, o stranie absurditate, un ochi se deschide în vîrf, în centrul craniului meu"[**]. Aceasta pentru că ochiul, mărunt glob alb închis asupra nopţii sale, desenează cercul unei limite pe care doar erupţia privirii o încalcă. Iar obscuritatea sa interioară, miezul său întunecat se revarsă peste lume ca un izvor care vede, care luminează deci; dar tot atît de bine se poate spune că el adună întreaga lumină a lumii în mica pată neagră a pupilei şi că, acolo, o transformă în întunericul clar al unei imagini. Ochiul este oglindă şi lampă; el îşi revarsă lumina de jur împrejurul său şi, printr-o mişcare care nu este, poate, contradictorie, împinge apoi această lumină în transparenţa fîntînii sale. Globul său are expansiunea unui germene miraculos – asemeni celei a unui ou, care ar exploda în contact cu el însuşi spre acest centru de beznă şi de lumină extremă care e şi care încetează, tocmai, a fi. Este o figurare a fiinţei, care nu este decît transgresarea propriei sale limite.

Într-o filosofie a reflexiei, ochiul îşi datorează propriei sale facultăţi de a privi puterea de a deveni mereu mai interior lui însuşi. În spatele fiecărui ochi care vede există un ochi mai mic, atît de discret dar atît de agil încît, la drept vorbind, privirea sa atotputernică roade globul alb al cărnii sale; şi, în spatele acestuia, un nou ochi, apoi altele şi altele, mereu mai subtile şi care nu mai au, în curînd, drept substanţă decît transparenţa pură a unei priviri. Ochiul ajunge la un centru de imaterialitate unde se nasc şi se combină formele intangibile ale adevărului: acel miez al lucrurilor care constituie veritabilul lor subiect. La Bataille, mişcarea e inversă: privirea, depăşind limita globulară a ochiului, îl constituie pe acesta în fiinţa sa instantanee; îl antrenează în acea şiroire luminoasă (izvor ce se revarsă, lacrimi ce curg, în curînd sînge), îl azvîrle în afara lui însuşi, îl face să treacă la limită, acolo unde el izbucneşte în fulguraţia imediat abolită a fiinţei sale şi nu lasă în mîini altceva decît mica minge albă străbătută de sînge a unui ochi ieşit din orbită a cărui masă globulară a stins orice privire. Iar în locul unde se ţesea această privire, nu mai rămîne decît cavitatea craniului, un glob de întuneric în faţa căruia ochiul, smuls, şi-a refăcut sfera, privînd-o de privire şi oferind, totuşi, acestei absenţe spectacolul globului imposibil de spart care închide, acum,

[*] G. Bataille, *Les Larmes d'Éros* (Jean-Jacques Pauvert, 1961), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. X, 1987, pp. 573-627. *(N. ed. fr.)*

[**] G. Bataille, *Le Bleu du ciel*, in *L'Expérience intérieure*, Partea a treia: "Antécédents du supplice ou la comédie", *op. cit.*, p. 101.

privirea moartă. În această distanţă a violenţei şi a smulgerii, ochiul este văzut în mod absolut, dar în afara oricărei priviri: subiectul filosofic a fost aruncat în afara lui însuşi, urmărit pînă la ultimele sale frontiere, iar suveranitatea limbajului filosofic este aceea care vorbeşte din adîncul acestei distanţe, în golul nemăsurat lăsat de subiectul exorbitat.

Dar poate că tocmai atunci cînd este smuls pe loc, scos din orbită de o mişcare care-l întoarce către interiorul nocturn şi înstelat al craniului, arătîndu-şi spre exterior reversul orb şi alb îşi împlineşte ochiul tot ce e mai esenţial în jocul său: el se închide, atunci, luminii în mişcarea ce-i manifestă propria-i albeaţă (aceasta este într-adevăr imaginea luminii, reflexul său de suprafaţă, dar prin chiar acest fapt ea nu poate nici să comunice cu aceasta şi nici s-o comunice); iar noaptea circulară a pupilei, el o raportează la obscuritatea centrală care-o iluminează cu un fulger, manifestînd-o ca noapte. Ochiul scos din orbite este în acelaşi timp cel mai închis şi cel mai deschis: pivotîndu-şi sfera, rămînînd prin urmare acelaşi şi în acelaşi loc, el răstoarnă ziua şi noaptea, le depăşeşte limita, dar numai spre a o regăsi pe aceeaşi linie şi pe dos; iar semisfera albă care apare o clipă acolo unde se deschidea pupila este precum fiinţa ochiului atunci cînd acesta depăşeşte limita propriei sale priviri – atunci cînd el transgresează această deschidere asupra luminii prin care se definea transgresarea oricărei priviri. “Dacă omul nu ar închide, suveran, ochii, el ar sfîrşi prin a nu mai vedea ceea ce merită să fie privit”[*].

Ceea ce merită să fie privit nu este, însă, nici un secret interior, nici o altă lume mai nocturnă. Smuls din locul privirii sale, întors spre propria sa orbită, ochiul nu-şi mai răspîndeşte acum lumina decît spre caverna osului. Revulsia globului său nu trădează atît “mica moarte” cît moartea pur şi simplu, prin a cărei experienţă el trece chiar acolo unde se află, în acea izvorîre pe loc care-l întoarce pe dos. Moartea nu e, pentru ochi, linia mereu înălţată a orizontului, ci, în chiar locul amplasării sale, în scobitura tuturor privirilor sale posibile, limita pe care nu încetează s-o transgreseze, făcînd-o să răsară ca limită absolută în mişcarea de extaz care-i permite să facă un salt de cealaltă parte. Ochiul scos din orbită descoperă legătura dintre limbaj şi moarte în clipa cînd el figurează jocul limitei şi al fiinţei. Şi poate că raţiunea prestigiului său vine tocmai din faptul că el întemeiază posibilitatea de a da acestui joc un limbaj. Căci ce sînt, oare, marile scene asupra cărora se opresc povestirile lui Bataille dacă nu spectacolul acelor morţi erotice în care ochi ieşiţi din orbite îşi dezvăluie limitele albe, basculînd spre orbite gigantice şi goale? Această mişcare e desenată cu o singulară precizie în *Albastrul*

[*] G. Bataille, *La Littérature et le Mal. Baudelaire* (1957), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IX, 1979, p. 193. *(N. ed. fr.)*

cerului: într-una din primele zile ale lui noiembrie, cînd lumînările şi opaiţele înstelează pămîntul cimitirelor nemţeşti, naratorul s-a culcat între dale cu Doroteea; făcînd dragoste în mijlocul morţilor, el vede de jur împrejurul său pământul ca pe un cer de noapte senină. Iar cerul, deasupra lui, formează o imensă orbită goală, un cap de mort în care el îşi recunoaşte scadenţa, printr-o revoluţie a privirii în clipa cînd plăcerea dă peste cap cei patru globi de carne: “CITAT “ALBASTRUL CERULUI[**]”

Dar ce poate să semnifice, în inima unei gîndiri, prezenţa unei atari figuri? Ce vrea să însemne acest ochi insistent în care pare a se reuni ceea ce Bataille a desemnat, succesiv, ca *experienţă interioară*, *extremitate a posibilului*, *operaţiune comică* sau, pur şi simplu, *meditaţie*? Nu este, desigur, vorba despre o metaforă, aşa cum nu este metaforică, la Descartes, percepţia clară a privirii sau acel ascuţiş al spiritului pe care el îl numeşte *acies mentis*. La drept vorbind, la Bataille, ochiul ieşit din orbită nu semnifică nimic în limbajul său, şi aceasta pur şi simplu pentru că marchează limita acestuia. El indică momentul în care limbajul, ajuns la propriile sale confinii, erupe în afara lui însuşi, explodează şi se contestă radical prin rîs, lacrimi, ochii daţi peste cap ai extazului, oroarea mută şi exorbitată a sacrificiului, şi rămîne, astfel, la limita acestui vid, vorbind despre sine într-un limbaj secund în care absenţa unui subiect suveran îi desenează vidul esenţial şi fracturează neîncetat unitatea discursului. Ochiul scos din orbită, dat peste cap, este spaţiul limbajului filosofic al lui Bataille, golul în care el se revarsă şi se pierde neîncetînd, însă, să vorbească – aşa cum, într-o oarecare măsură, ochiul interior, diafan şi iluminat, al misticilor şi al inşilor spiritualizaţi marchează punctul în care limbajul secret al rugăciunii împietreşte şi se sugrumă într-o comunicare miraculoasă care-l reduce la tăcere. La fel, dar într-un mod răsturnat, ochiul lui Bataille desenează spaţiul de apartenenţă al limbajului şi al morţii, acolo unde limbajul îşi descoperă fiinţa în depăşirea propriilor limite: forma unui limbaj non-dialectic al filosofiei.

În acest ochi, figură fundamentală a locului de unde vorbeşte Bataille şi unde limbajul său frînt îşi află adăpostul neîntrerupt, moartea lui Dumnezeu (soare ce basculează şi mare pleoapă ce se închide asupra lumii), experienţa finitudinii (erupţie în moarte, răsucire a luminii care se stinge descoperind că interiorul e craniul gol, centrala absenţă) şi întoarcerea limbajului asupra lui însuşi în clipa sfîrşirii sale află o formă de legătură anterioară oricărui discurs, care nu-şi are, desigur, echivalentul decît în legătura, familiară altor filosofii, dintre privire şi adevăr sau dintre contemplaţie şi absolut. Ceea ce i

[**] G. Bataille, *Le Bleu du ciel* (Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1957), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, 1971, pp. 481-482.

se dezvăluie acestui ochi care, pivotînd, se acoperă pe vecie, este fiinţa limitei: “N-am să uit niciodată violenţa şi miraculosul legate de voinţa de a deschide ochii, de a vedea în faţă ceea ce e, ceea ce vine.”

Poate că experienţa transgresiunii, în mişcarea care o poartă spre orice noapte, scoate la lumină tocmai acest raport dintre finitudine şi fiinţă, momentul acesta al limitei pe care gîndirea antropologică, de la Kant încoace, n-o desemna decît de departe şi din afară, în limbajul dialecticii.

*

Secolul XX va fi descoperit, fără îndoială, categoriile înrudite ale cheltuirii, excesului, limitei şi transgresiunii: forma stranie şi ireductibilă a acestor gesturi fără întoarcere care consumă şi ard (*consomment et consument*). Într-o gîndire a omului muncitor şi a omului producător – care a fost gîndirea culturii europene începînd cu sfîrşitul secolului al XVIII-lea –, consumul nu se definea decît prin nevoie, iar nevoia era măsurată doar după modelul foamei. Aceasta, prelungită în căutarea profitului (poftă a celui căruia nu-i mai e foame), introducea omul într-o dialectică a producţiei în care se citea o antropologie simplă: omul pierdea adevărul nevoilor sale imediate în gesturile muncii sale şi în obiectele pe care le crea cu mîinile sale, dar tot aici putea el să-şi regăsească esenţa şi satisfacerea la infinit a nevoilor sale. Fireşte, însă, că nu trebuie să înţelegem foamea doar ca pe acest minimum antropologic indispensabil pentru a defini munca, producţia şi profitul; este neîndoielnic că nevoia are un cu totul alt statut sau, cel puţin, ascultă de un regim ale cărui legi sînt ireductibile la o dialectică a producţiei. Descoperirea sexualităţii, cerul de nesfîrşită irealitate în care Sade, din capul locului, a plasat-o, formele sistematice de interdicţie în care ştim acum că e prinsă, transgresiunea pentru care în toate culturile ea reprezintă obiectul şi instrumentul indică în mod suficient de imperios imposibilitatea de a atribui experienţei majore pe care ea o constituie pentru noi un limbaj precum acela, milenar, al dialecticii.

Emergenţa sexualităţii în cultura noastră reprezintă, poate, un eveniment cu valoare multiplă: ea este legată de moartea lui Dumnezeu şi de vidul ontologic pe care aceasta l-a lăsat la marginile gîndirii noastre; ea este, de asemenea, legată de apariţia, încă surdă şi tatonantă, a unei forme de gîndire în care interogaţia asupra limitei se substituie căutării totalităţii, iar gestul transgresiunii înlocuieşte mişcarea contradicţiilor. Ea este legată, în fine, de o punere sub semnul întrebării a limbajului de către el însuşi într-o circularitate pe care violenţa “scandaloasă” a literaturii erotice, departe de a

o întrerupe, o manifestă încă din modul primar în care ea întrebuinţează cuvintele. Sexualitatea nu este decisivă pentru cultura noastră decît vorbită şi în măsura în care este vorbită. Nu limbajul nostru a fost, de aproape două secole deja, erotizat: ci, începînd cu Sade şi cu moartea lui Dumnezeu, sexualitatea noastră a fost absorbită în universul limbajului, denaturalizată de acesta, plasată de el în vidul în care ea îşi stabileşte suveranitatea şi unde neîncetat ea impune, ca Lege, nişte limite pe care le transgresează. Din acest punct de vedere, apariţia sexualităţii ca problemă fundamentală marchează alunecarea de la o filosofie a omului muncitor spre o filosofie a fiinţei vorbitoare; şi tot aşa cum, vreme îndelungată, filosofia a fost secundă în raport cu cunoaşterea (*savoir*) şi cu munca, trebuie să admitem, nu cu titlu de criză, ci cu titlu de structură esenţială, că, acum, ea este secundă în raport cu limbajul. "Secundă" nevoind să spună neapărat că ea este sortită repetării şi comentariului, ci că ea face experienţa ei însăşi şi a limitelor sale în limbaj şi în această transgresare a limbajului care o conduce, aşa cum l-a condus pe Bataille, la dispariţia subiectului vorbitor. Din ziua în care sexualitatea noastră a început să vorbească şi să fie vorbită, limbajul a încetat să mai fie momentul de dezvăluire a infinitului; în densitatea şi opacitatea lui facem noi, de acum înainte, experienţa finitudinii şi a fiinţei. În adăpostul său obscur întîlnim noi acum absenţa lui Dumnezeu şi propria noastră moarte, limitele şi transgresarea lor. Dar poate că ea se iluminează pentru cei care şi-au eliberat, în sfîrşit, gîndirea de orice limbaj dialectic aşa cum s-a iluminat, şi nu o singură dată, pentru Bataille în momentul în care acesta s-a văzut confruntat, în inima nopţii, cu pierderea propriului limbaj. "Ceea ce numesc noapte diferă de obscuritatea gîndirii; noaptea are violenţa luminii. Noaptea însăşi este tinereţea şi beţia gîndirii"[*].

Această "dificultate de a vorbi" în care e prinsă filosofia noastră şi căreia Bataille i-a parcurs toate dimensiunile nu este, poate, acea pierdere a limbajului pe care părea a o indica sfîrşitul dialecticii, ci mai curînd adîncirea însăşi a experienţei filosofice în limbaj şi descoperirea faptului că în el şi în mişcarea prin care el spune ceea ce nu poate fi spus se împlineşte o experienţă a limitei pe care filosofia, acum, va trebui, vrea nu vrea, s-o gîndească.

Poate că ea defineşte spaţiul unei experienţe în care subiectul care vorbeşte, în loc să se exprime, se expune, merge în întîmpinarea propriei finitudini şi sub fiecare cuvînt se vede trimis la propria sa moarte. Un spaţiu care ar face din fiece operă unul din acele gesturi de "tauromahie" despre

[*] G. Bataille, *Le Coupable. La Divinité du rire. III: Rire et Tremblement*, in *Œuvres complès*, *op. cit.*, t. V, 1973, p. 354. *(N. ed. fr.)*

care vorbea Leiris, gîndindu-se la el însuşi, dar şi la Bataille, desigur [**]. În tot cazul, pe plaja albă a arenei (ochi gigantic) a făcut Bataille această experienţă, esenţială pentru el şi caracteristică pentru întreg limbajul, că moartea *comunică cu comunicarea* şi că ochiul smuls, sferă albă şi mută, poate deveni un germene violent în noaptea corpului, făcînd prezentă această absenţă despre care n-a încetat să vorbească sexualitatea şi pornind de la care ea n-a încetat să vorbească. În momentul în care cornul taurului (cuţit orbitor care aduce noaptea printr-o mişcare perfect opusă luminii care iese din întunericul ochiului) se înfige în orbita toreadorului pe care-l orbeşte şi-l ucide, Simone face acel gest pe care-l cunoaştem deja şi înghite o sămînţă palidă şi jupuită, redînd nopţii sale originare marea virilitate luminoasă care şi-a comis, tocmai, omorul. Ochiul este restituit nopţii sale, globul arenei iese din orbită şi se dă peste cap; este, însă, momentul în care fiinţa apare, tocmai, fără amînare şi în care *gestul care încalcă limitele atinge absenţa însăşi*: "Două globuri de aceeaşi culoare şi consistenţă fuseseră însufleţite de mişcări contrare şi simultane. Un testicul alb de taur pătrunsese în carnea neagră şi roz a lui Simone; un ochi ieşise din capul tînărului. Această coincidenţă, legată pînă la moarte de un soi de lichefiere urinară a cerului, mi-o redă, pentru o clipă, pe Marcelle. Mi se păru, în această clipă insesizabilă, c-o ating"[*].

[**] M. Leiris, *De la littérature considérée comme une tauromachie*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1946. *(N. ed. fr.)*

[*] G. Bataille, *Histoire de l'œil: sous le soleil de Séville* (nouvelle version), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, 1970, Appendice, p. 598. *(N. ed. fr.)*

Limbajul la infinit

A scrie pentru a nu muri, cum spunea Blanchot, şi poate chiar a vorbi pentru a nu muri este o sarcină la fel de veche, desigur, ca şi cuvîntul. Chiar şi deciziile cele mai definitive rămîn, inevitabil, suspendate pentru spunerea a încă unei poveşti. Discursul, se ştie, are puterea de a opri săgeata, într-o retragere a timpului care constituie spaţiul său propriu. Se prea poate, cum spune Homer, ca zeii să le fi trimis muritorilor nenorocirile pentru ca aceştia să le poată povesti, şi ca în această posibilitate cuvîntul să-şi afle resursa sa infinită; se prea poate ca apropierea morţii, gestul său suveran, eminenţa sa în memoria oamenilor să sape în fiinţă şi în prezent golul pornind de la care şi către care vorbim. Însă *Odiseea*, care afirmă acest dar al limbajului prin moarte, povesteşte, în chip invers, felul în care Ulise s-a întors acasă: tocmai repetînd, ori de cîte ori îl ameninţa moartea, şi pentru a o conjura, felul în care – prin ce şiretlicuri şi peripeţii – reuşise să menţină această iminenţă care, din nou, în clipa în care tocmai a luat cuvîntul, revine în ameninţarea unui gest sau într-un nou pericol... Şi atunci cînd, străin printre feaci, aude în gura altcuiva vocea, milenară deja, a propriei sale istorii, e ca şi cum şi-ar auzi moartea: îşi acoperă faţa şi plînge, cu acel gest specific femeilor atunci cînd, după o bătălie, li se aduce corpul eroului ucis; împotriva acestei rostiri care-i anunţă propria sa moarte şi care se face auzită în adîncul noii Odisei ca o rostire de demult, Ulise trebuie să intoneze cîntul propriei identităţi , să-şi povestească necazurile pentru a îndepărta soarta care îi este adusă de un limbaj de dinaintea limbajului. Şi el continuă această rostire fictivă, confirmînd-o şi totodată conjurînd-o, în acel spaţiu învecinat morţii, dar îndreptat împotriva ei în care povestirea îşi află locul său natural. Zeii le trimit muritorilor nenorocirile pentru ca aceştia să le povestească; însă muritorii le povestesc pentru ca aceste nenorociri să nu se întîmple şi pentru ca împlinirea lor să fie deturnată în departele cuvintelor, acolo unde acestea vor înceta în sfîrşit, ele, care nu vor niciodată să tacă. Nenorocirile imposibil de numărat, dar zgomotoase, ale zeilor marchează punctul unde începe limbajul; însă limita morţii deschide dinaintea limbajului, sau mai degrabă în el, un spaţiu infinit; în faţa iminenţei morţii, limbajul continuă într-o grabă extremă, dar în acelaşi timp el reîncepe, se povesteşte pe sine, descoperă povestirea povestirii şi această conţinere care ar putea să nu se mai termine

niciodată. Limbajul, pe linia morţii, se reflectă pe sine: întîlneşte un fel de oglindă; şi pentru a opri această moarte care urmează să îl oprească, nu dispune decît de o singură putere: aceea de a determina naşterea în el însuşi a propriei sale imagini într-un joc de oglinzi lipsit, şi el, de orice limită. În ADÎNCUL OGLINZII DE UNDE REÎNCEPE, PENTRU A AJUNGE DIN NOU ÎN PUNCTUL ÎN CARE A AJUNS (ACELA AL morţii), dar pentru a-l îndepărta cu atît mai mult, un alt limbaj se zăreşte – imagine a celui actual, dar şi model minuscul, interior şi virtual; e cîntul aedului care îl cînta, deja, pe Ulise înaintea *Odiseii* şi înainte de Ulise însuşi (deoarece Ulise îl aude), dar care îl va cînta la nesfîrşit şi după moartea acestuia (din moment ce, pentru el, Ulise este deja ca şi mort); iar Ulise, care e viu, primeşte acest cînt aşa cum femeia îşi primeşte soţul lovit de moarte.

Există, poate, în cuvînt o apartenenţă esenţială între moarte, continuarea nelimitată şi reprezentarea limbajului de către el însuşi. Poate că configuraţia oglinzii la infinit împotriva zidului negru al morţii este fundamentală pentru orice limbaj cu începere din momentul în care acesta nu mai acceptă să treacă fără a lăsa urme. Limbajul nu pretinde să se continue pe sine la infinit de cînd s-a inventat scrierea; după cum n-a decis într-o bună zi să se întrupeze în semne vizibile şi de neşters, pentru că nu voia să moară. Mai degrabă altfel: puţin în retragere faţă de scriitură, deschizînd spaţiul în care aceasta a putut să se răspîndească şi să se fixeze, ceva trebuie să se fi produs, ceva căruia Homer îi desenează figura cea mai originară şi în acelaşi timp cea mai simbolică, şi care constituie, pentru noi, unul dintre marile evenimente ontologice ale limbajului: reflexia sa în oglindă asupra morţii şi constituirea, pornind de aici, a unui spaţiu virtual în care cuvîntul îşi află resursa nesfîrşită a propriei sale imagini şi unde la infinit el se poate reprezenta ca fiind deja acolo înapoia lui însuşi, încă acolo dincolo de el însuşi. Posibilitatea unei opere de limbaj îşi află în această reduplicare pliul originar. Din acest punct de vedere, moartea este, cu siguranţă, cel mai esenţial dintre accidentele limbajului (limita şi centrul său): din ziua în care am început să vorbim spre moarte şi împotriva acesteia, pentru a o ţine şi a o deţine, ceva s-a născut, un murmur ce se reia şi se povesteşte şi se redublează pe sine la nesfîrşit, conform unei multiplicări şi unei îndesiri fantastice în care locuieşte şi se ascunde limbajul nostru de azi.

(Ipoteză cîtuşi de puţin indispensabilă: scrierea alfabetică este deja, în ea însăşi, o formă de duplicare, deoarece ea reprezintă nu semnificatul, ci elementele fonetice care-l semnifică; ideograma, din contră, reprezintă în mod direct semnificatul, independent de sistemul fonetic, care este un mod diferit de reprezentare. A scrie, pentru cultura occidentală, ar însemna

situarea, din capul locului, în spaţiul virtual al autoreprezentării şi redublării; scriitura semnificînd nu lucrul, ci cuvîntul, opera de limbaj nu va fi făcînd nimic altceva decît să înainteze şi mai adînc în această impalpabilă densitate a oglinzii, să suscite dublul acestui dublu care este deja scriitura, să descopere, în felul acesta, un infinit posibil şi imposibil, să continue la nesfîrşit rostirea, s-o menţină mai presus de moartea ce o condamnă şi să elibereze şipotul unui murmur. Această prezenţă a cuvîntului repetat în scris conferă entităţii căreia noi îi spunem operă un statut ontologic necunoscut acelor culturi în care, atunci cînd se scrie, lucrul însuşi e cel desemnat, în corpul său propriu, vizibil, cu încăpăţînare inaccesibil timpului.)

Borges povesteşte istoria unui scriitor condamnat căruia Dumnezeu îi acordă, în chiar clipa cînd urmează să fie împuşcat, un an de supravieţuire pentru ca acesta să-şi poată termina opera începută; această operă suspendată în paranteza morţii este o dramă în care, tocmai, totul se repetă, sfîrşitul (care rămîne a fi scris) reluînd cuvînt cu cuvînt începutul (deja scris), dar în aşa fel încît să se vadă că personajul care e cunoscut şi care vorbeşte încă de la primele scene nu este el însuşi, ci cel care se ia drept acesta; şi în iminenţa morţii, de-a lungul anului cît durează scurgerea pe obrazul său a unei picături de ploaie şi risipirea fumului ultimei ţigări, Hladik scrie, însă cu nişte cuvinte pe care nimeni, nici măcar Dumnezeu, nu va putea să le citească, marele labirint invizibil al repetiţiei, al limbajului care se dedublează şi devine oglindă a lui însuşi. Şi cînd ultimul epitet e găsit (acesta era, fără îndoială, şi primul, dat fiind că drama reîncepe), încărcătura puştilor, plecată cu mai puţin de o secundă înainte, îi loveşte tăcerea în piept.

Mă întreb dacă nu s-ar putea face, sau cel puţin schiţa de la distanţă, o ontologie a literaturii pornind de la aceste fenomene de autoreprezentare ale limbajului; aceste figuri, care par a fi de ordinul şiretlicului şi al amuzamentului, ascund, adică trădează raportul pe care limbajul îl întreţine cu moartea – cu această limită căreia i se adresează şi împotriva căreia el se ridică. Ar trebui să se înceapă cu o analitică generală a tuturor formelor de reduplicare a limbajului din care se pot găsi exemple în literatura occidentală. Aceste forme sînt, fără îndoială, într-un număr finit şi trebuie să li se poată întocmi tabelul universal. Extrema lor discreţie de multe ori, faptul că sînt uneori ascunse şi aruncate ici şi colo ca din întîmplare sau din inadvertenţă nu trebuie să inducă în eroare: trebuie, mai curînd, să se recunoască în ele puterea însăşi a iluziei, posibilitatea, pentru limbaj (lanţ monocord), de a sta pe propriile picioare ca o operă. Reduplicarea limbajului, chiar dacă e secretă, este constitutivă pentru fiinţa sa ca operă, iar semnele acestui fapt care pot să apară trebuie citite ca nişte indicaţii ontologice.

Semne deseori imperceptibile şi aproape futile. Li se întîmplă să se prezinte ca nişte defecte – simple rugozităţi la suprafaţa operei: ai zice că ai de-a face cu o deschidere involuntară asupra fondului inepuizabil de unde ea vine pînă la noi. Mă gîndesc la un episod din *Călugăriţa* în care Suzanne îi povesteşte corespondentului său istoria unei scrisori (redactarea ei, ascunzătoarea unde a fost pusă, o încercare de furt, depunerea ei, în sfîrşit, în mîinile unui confident care a putut s-o remită), tocmai a acelei scrisori în care ea îi povesteşte corespondentului său etc. Dovadă, desigur, că Diderot a fost distrat. Semn, însă, mai presus de orice, că limbajul se povesteşte pe sine: că scrisoarea nu este scrisoarea, ci limbajul care o redublează în acelaşi sistem de actualitate (dat fiind că vorbeşte în acelaşi timp cu ea şi că se foloseşte de aceleaşi cuvinte şi că are exact acelaşi corp: este scrisoarea însăşi în carne şi oase); cu toate acestea însă, el este absent, dar nu ca efect al suveranităţii care i se atribuie scriitorului; el devine absent traversînd, mai degrabă, spaţiul virtual în care limbajul îşi face lui însuşi imagine şi încalcă limita morţii prin dublarea în oglindă. “Confuzia” lui Diderot nu se datorează unei intervenţii prea presante a autorului, ci deschiderii înseşi a limbajului asupra propriului sistem de autoreprezentare: scrisoarea din *Călugăriţa* nu este decît *analogon*-ul scrisorii, asemănător din toate punctele de vedere cu aceasta, cu excepţia faptului că este dublul său imperceptibil decalat (decalajul nedevenind vizibil decît prin rugozitatea limbajului). Avem, în acest lapsus (în sensul exact al cuvîntului), o figură foarte apropiată, dar exact inversă, a celei pe care o întîlnim în *O mie şi una de nopţi*, unde un episod povestit de Şeherezada povesteşte cum Şeherezada a fost obligată, vreme de o mie şi una de nopţi etc. Structura oglinzii este oferită, aici, în mod explicit: în centrul ei înseşi, opera întinde o *psyché* (spaţiu fictiv, suflet real) în care ea apare ca în miniatură şi precedîndu-se pe ea însăşi dat fiind că se povesteşte printre alte minuni petrecute, printre atîtea alte nopţi. Şi în această noapte privilegiată, atît de asemănătoare cu altele, se deschide un spaţiu asemănător cu acela în care ea nu formează decît o rugozitate infimă, şi descoperă în acelaşi cer aceleaşi stele. Am putea spune că există o noapte în plus şi că o mie ar fi fost de ajuns; am putea spune, invers, că în *Călugăriţa* lipseşte o scrisoare (aceea în care ar trebui să se povestească istoria scrisorii care nu ar mai fi nevoită, atunci, să relateze propria sa aventură). În fapt însă, simţim că pe aceeaşi dimensiune există aici o zi în minus şi dincolo o noapte în plus: în spaţiul muritor în care limbajul vorbeşte despre el însuşi.

S-ar putea ca în fiecare operă limbajul să se suprapună peste el însuşi într-o verticalitate secretă, în care dublul este perfect identic, cu excepţia unui rest – fină linie neagră pe care nici o privire nu poate să o surprindă, cu

excepţia acelor momente accidentale sau calculate de bruiaj cînd prezenţa Şeherezadei se înconjoară cu brumă, se îndepărtează în adîncul timpului, poate să apară, minusculă, în centrul unui disc strălucitor, profund, virtual. Opera de limbaj este corpul însuşi al limbajului pe care moartea îl traversează pentru a-i deschide acel spaţiul infinit în care se repercutează dúblurile. Iar formele acestei suprapuneri, constitutive pentru fiece operă, nu pot fi, desigur, descifrate decît în aceste figuri adiacente, fragile, puţin monstruoase în care se semnalează dedublarea. Tabloul lor exact, clasificarea lor, lectura legilor lor de funcţionare şi de transformare ar putea introduce într-o ontologie formală a literaturii.

Am impresia că în acest raport al limbajului cu propria sa repetare nesfîrşită, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea s-a produs o schimbare – coincizînd, aproximativ, cu momentul în care opera de limbaj a devenit ceea ce e, acum, pentru noi, adică literatură. Este momentul (sau aproape) cînd Hölderlin şi-a dat, pînă la orbire, seama că nu mai putea să vorbească decît în spaţiul marcat de retragerea zeilor şi că limbajul nu mai datora decît propriei sale puteri faptul de a ţine moartea la distanţă. Atunci s-a desenat în josul cerului acea deschidere spre care cuvîntul nostru n-a încetat să înainteze.

Multă vreme – de la apariţia zeilor homerici şi pînă la îndepărtarea divinului în fragmentul din *Empedocle* –, a vorbi pentru a nu muri a avut un înţeles care acum ne este străin. A vorbi despre erou sau ca erou, a voi să faci ceva precum o operă, a vorbi pentru ca ceilalţi să vorbească la infinit despre acest fapt, a vorbi pentru “glorie” însemna efectiv a înainta spre şi împotriva acestei morţi pe care o menţine limbajul; a vorbi precum oratorii sacri pentru a anunţa moartea, pentru a-i ameninţa pe oameni cu acest sfîrşit care lasă în urmă orice glorie însemna tot a o conjura şi a-i promite o nemurire. Ceea ce, cu alte cuvinte, înseamnă a spune că orice operă era făcută pentru a fi împlinită, pentru a tăcea într-o tăcere în care Cuvîntul infinit urma să-şi redobîndească suveranitatea. În operă, limbajul se apăra împotriva morţii prin acest cuvînt invizibil, acest cuvînt dinainte şi de după toate timpurile căruia ea îi devenea reflexul repede închis asupra lui însuşi. Oglinda la infinit pe care orice limbaj o face să apară deîndată ce se înalţă pe verticală împotriva morţii, opera nu o manifesta fără s-o şi eschiveze: ea aşeza infinitul în afara ei însăşi – infinit maiestuos şi real pentru care devenea oglinda virtuală, circulară, împlinită într-o frumoasă formă închisă.

Scrisul, în zilele noastre, s-a apropiat infinit de sursa sa. Adică de acel zgomot neliniştitor care, în adîncul limbajului, anunţă, de cum ciulim puţin urechile, împotriva a ce anume ne adăpostim şi în acelaşi timp, cui ne adresăm. Asemeni animalului lui Kafka, limbajul ascultă acum, în adîncul

vizuinii sale, acest zgomot inevitabil şi crescător. Şi pentru a se apăra de el, limbajul trebuie să-i urmeze mişcările, să devină duşmanul său fidel, să nu mai menţină între ei decît subţirimea contradictorie a unui perete transparent şi cu neputinţă de spart. Trebuie vorbit fără încetare, la fel de mult şi la fel de tare ca acest zgomot nesfîrşit şi asurzitor – mai mult şi mai tare pentru ca, amestecîndu-ne vocea cu el, să ajungem dacă nu să-l facem să tacă, dacă nu să-l dominăm, cel puţin să-i modulăm inutilitatea în acest murmur fără capăt pe care-l numim literatură. Din acest moment, nu mai este posibilă o operă al cărei sens ar fi acela de a se închide asupra ei însăşi pentru a lăsa să vorbească doar gloria sa.

Apariţia simultană, în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea, a operei lui Sade şi a povestirilor de groază marchează, cu aproximaţie, această dată. Nu despre o înrudire în ale cruzimii şi nici despre descoperirea unei legături între literatură şi rău este vorba. Ci de ceva mai obscur şi mai paradoxal la prima vedere: aceste limbaje, neîncetat scoase din ele însele de nenumărabil, indicibil, de fior, stupoare, extaz, mutism, de violenţa pură şi de gestul fără cuvinte, şi care sînt calculate, cu cea mai mare economie şi cu cea mai mare precizie, pentru efect (ajungînd să devină cît mai transparente cu putinţă la această limită a limbajului către care ele se grăbesc, anulîndu-se în scriere doar pentru suveranitatea a ceea ce vor să spună, ceea ce se află în afara cuvintelor), sînt, foarte ciudat, nişte limbaje care se reprezintă pe ele însele într-o ceremonie lentă, meticuloasă şi prelungită la infinit. Aceste limbaje simple, care numesc şi arată, sînt nişte limbaje, curios, duble.

Va mai fi, fără îndoială, nevoie de încă mult timp pentru a şti ce anume este limbajul lui Sade, aşa cum ne-a rămas el în faţa ochilor: nu mă gîndesc la ce-a putut să însemne pentru acest om încarcerat actul de a scrie la infinit nişte texte care nu puteau fi citite (asemeni, oarecum, personajului lui Borges care-şi menţinea dincolo de orice măsură clipa morţii prin limbajul unei repetiţii ce nu se adresa nimănui), ci la ce sînt acum aceste cuvinte şi la existenţa prin care ele se prelungesc pînă la noi. În acest limbaj, pretenţia de a spune totul nu este numai aceea de a încălca interdicţiile, ci de a merge pînă la capătul posibilului; dispunerea grijulie a tuturor configuraţiilor eventuale, desenarea, într-o reţea sistematic transformată, a tuturor ramificaţiilor, inserţiilor şi înglobărilor pe care le îngăduie cristalul uman pentru naşterea unor mari formaţiuni scînteietoare, mobile şi capabile de infinite prelungiri, lungul drum prin subteranele naturii pînă la dublul fulger al Spiritului (acela, derizoriu şi dramatic, care o trăzneşte pe Justine şi celălalt, invizibil, absolut lent, care, fără carnagiu, determină dispariţia Julietei într-un fel de eternitate asimptotică morţii) desemnează proiectul de a

readuce orice limbaj posibil, orice limbaj ce va să vină, la suveranitatea actuală a acestui Discurs unic pe care nimeni, probabil, nu-l va putea auzi. Prin atîtea corpuri consumate în existenţa lor actuală, toate cuvintele eventuale, toate cuvintele ce se vor mai naşte sînt devorate de acest limbaj saturnian. Şi dacă fiece scenă, în ceea ce arată ea, este dublată de o demonstraţie care o repetă şi o face să funcţioneze în elementul universalului, e pentru că în acest limbaj secund se află consumat, şi într-un mod diferit, nu orice limbaj ce va să vină, ci orice limbaj efectiv rostit: tot ceea ce, înaintea lui Sade şi în jurul său, a putut fi gîndit, spus, practicat, dorit, onorat, călcat în picioare, condamnat cu privire la om, Dumnezeu, suflet, corp, sex, natură, preot, femeie este, aici, meticulos repetat (de unde acele enumerări infinite în ordine istorică sau etnografică, care nu susţin raţionamentul lui Sade, ci desenează spaţiul raţiunii sale) – repetat, combinat, disociat, răsturnat, apoi din nou răsturnat, dar nu în direcţia unei recompense dialectice, ci în aceea a unei exhaustiuni radicale. Minunata cosmologie negativă a lui Saint-Fond, pedeapsa care o reduce la tăcere, Clairwill azvîrlit în vulcan şi apoteoza fără cuvinte a Julietei marchează momentele acestei calcinări a tot ce este limbaj. Cartea imposibilă a lui Sade ţine locul tuturor cărţilor – al tuturor acelor cărţi pe care le face imposibile de la începutul pînă la sfîrşitul vremurilor: şi sub evidenta pastişă a tuturor filosofiilor şi a tuturor povestirilor secolului al XVIII-lea, sub acest dublu gigantic care nu este lipsit de analogie cu *Don Quijote*, limbajul în întregul său este sterilizat într-o unică şi aceeaşi mişcare ale cărei două figuri indisociabile sînt repetiţia strictă şi inversantă a ceea ce a fost deja spus şi numirea nudă a ceea ce se găseşte la limita extremă a ceea ce poate fi spus.

Obiectul exact al “sadismului” nu este nici celălalt, nici corpul său şi nici suveranitatea sa: este tot ce a putut fi spus. Ceva mai departe şi încă retras, este cercul mut în care se desfăşoară limbajul: întregii acestei lumi de cititori captivi, Sade, captivul, le retrage posibilitatea de a citi. Astfel încît, la întrebarea: cui se adresa (şi cui continuă să se mai adreseze şi azi) opera lui Sade, nu există decît un răspuns: nimănui. Opera lui Sade se situează la o limită stranie, pe care totuşi nu încetează (sau poate tocmai pentru că vorbeşte) s-o transgreseze: ea îşi retrage ei înseşi – confiscîndu-l, însă, printr-un gest de apropriere repetitivă – spaţiul propriului său limbaj; şi îşi eschivează nu doar sensul (ceea ce nu încetează a face clipă de clipă), ci şi fiinţa: jocul indescifrabil, din ea, al echivocului nu este nimic altceva decît semnul, altfel grav, al acestei contestări ce o obligă să fie dublul întregului limbaj (pe care ea îl repetă arzîndu-l) şi al propriei sale absenţe (pe care ea nu încetează s-o manifeste). Ea ar putea şi, în sens strict, ar trebui să continue la

nesfîrşit, într-un murmur lipsit de alt statut ontologic în afara aceluia al unei atari contestaţii.

În ciuda aparenţelor, naivitatea romanelor de groază nu merge în altă direcţie. Acestea erau destinate a fi citite şi chiar şi erau: din *Coelina sau Copilul misterului*[*], publicat în 1798, s-au vîndut pînă la Restauraţie un milion două sute de mii de exemplare. Ceea ce înseamnă că orice persoană care ştia să citească şi care deschisese măcar o carte în viaţa sa a citit *Coelina*. Aceasta era Cartea – text absolut, al cărui consum a acoperit cu exactitate întregul domeniu al cititorilor posibili. O carte fără marjă de surditate dar şi fără viitor, din moment ce, printr-o singură mişcare şi aproape în imediat, a putut să atingă ceea ce constituia scopul său. Pentru ca un fenomen atît de nou (şi am impresia că el nu s-a mai reprodus niciodată) să fi fost posibil, a fost nevoie de anumite facilităţi istorice. A trebuit, mai cu seamă, ca această carte să posede o exactă eficacitate funcţională şi să coincidă, fără ecranări şi alterări, fără dedublare, cu propriul său proiect, care era pur şi simplu acela de a fi citită. Pentru romane de acest gen nu era, însă, vorba să fie citite la nivelul scriiturii şi în dimensiunile proprii ale limbajului lor; ele se voiau a fi citite pentru ceea ce povesteau, pentru acea emoţie, sau frică, sau groază, sau milă pe care cuvintele aveau misiunea să le transmită, dar pe care ele trebuia să le comunice prin pura şi simpla lor transparenţă. Limbajul trebuia să aibă subţirimea şi seriozitatea absolută a naraţiunii; el trebuia, devenind cît mai cenuşiu cu putinţă, să conducă un eveniment pînă la lectura sa docilă şi terorizată; să nu fie nimic altceva decît elementul neutru al pateticului. Ceea ce înseamnă că el nu se oferea niciodată în el însuşi; că nu exista, strecurată în densitatea discursului său, nici o oglindă care să poată deschide spaţiul nesfîrşit al propriei sale imagini. El se anula, mai curînd, între ceea ce spunea şi cel căruia îi spunea, luînd absolut în serios, şi în conformitate cu principiile unei economii stricte, rolul său de limbaj orizontal: rolul său de comunicare.

Însă romanele de groază sînt însoţite de o mişcare de ironie care le dublează şi le dedublează. Ironie care nu reprezintă o contralovitură istorică, un efect de saturaţie. Fenomen destul de rar în istoria limbajului literar, satira este contemporană strict cu obiectul căruia îi redă imaginea derizorie[1]. Ca şi cum împreună şi din acelaşi punct central, s-ar fi născut două limbaje complementare şi gemene: unul constînd pe de-a-ntregul în naivitatea sa,

[*] F.-G. Ducray-Duminil, *Coelina ou l'Enfant du mystère*, Paris, Le Prieur, 1798, 3 vol. *(N. ed. fr.)*

[1] Un text precum acela al lui Bellin de la Liborlière (*La Nuit anglaise*, Paris, Lemarchand, 1800) îşi propune să fie pentru naraţiunile de groază ceea ce a fost *Don Quijote* pentru romanele cavalereşti; atîta doar că le este strict contemporan.

celălalt în parodie; unul neexistînd decît pentru privirea care-l citeşte, celălalt conducînd de la fascinaţia frustă a cititorului către şiretlicurile facile ale scriitorului. Dar, la drept vorbind, aceste două limbaje nu sînt doar contemporane; ele sînt interioare unul altuia, coabitează, se întretaie neîncetat, alcătuind o tramă verbală unică şi un fel de limbaj bifurcat, întors împotriva lui însuşi în interiorul lui însuşi, distrugîndu-se în propriul său corp, veninos în chiar greutatea sa.

Naiva subţirime a naraţiunii este, poate, solid legată de o aneantizare secretă, de o contestare lăuntrică ce reprezintă însăşi legea dezvoltării, proliferării şi inepuizabilei sale flore. Acest "prea mult" funcţionează, oarecum, ca excesul la Sade: însă acesta merge la actul nud al numirii şi la acoperirea întregului limbaj, în vreme ce celălalt se sprijină pe două figuri diferite. Una este aceea a pletorei ornamentale, în care nimic nu e arătat decît sub indicarea expresă, simultană şi contradictorie a tuturor atributelor sale în acelaşi timp: nu arma este cea care se arată sub cuvînt, străpungîndu-l, ci panoplia inofensivă şi completă (să numim această figură, după un episod deseori reluat, efectul "scheletului sîngeros": prezenţa morţii este manifestată prin albeaţa oaselor zdrăngănitoare şi, totodată, pe acest schelet neted, prin şiroirea întunecată şi imediat contradictorie a sîngelui). Cealaltă figură este aceea a "văluririi la infinit": fiecare episod trebuie să-i urmeze celui precedent conform legii simple, dar absolut necesare, a creşterii. Trebuie să ne apropiem tot mai mult de momentul în care limbajul îşi va arăta puterea sa absolută, provocînd, din toate bietele sale cuvinte, teroarea; însă acest moment este tocmai acela cînd limbajul nu va mai putea nimic, cînd respiraţia va fi tăiată, cînd el va trebui să tacă fără măcar a spune că tace. Trebuie ca la infinit limbajul să împingă înapoi această limită pe care o poartă cu el, şi care marchează în acelaşi timp împărăţia şi limita sa. De aici, în fiecare roman, o serie exponenţială şi fără sfîrşit de episoade; apoi, mai departe, o serie fără sfîrşit de romane... Limbajul terorii este sortit unei cheltuiri infinite, cînd el nu-şi propune să atingă altceva decît un efect. El se goneşte singur din orice repaus posibil.

Sade şi romanele de groază introduc în opera de limbaj un dezechilibru esenţial: o aruncă în necesitatea de a fi mereu în exces sau în lipsă. În exces, dat fiind că limbajul nu mai poate evita să se multiplice prin el însuşi – atins, parcă, de o maladie internă de proliferare; el nu vorbeşte decît ca supliment pornind de la un decalaj care face ca limbajul de care el se desparte şi pe care îl acoperă să apară el însuşi ca inutil, în plus, numai bun să fie tăiat; dar, prin acelaşi decalaj, el se uşurează de orice povară ontologică; este într-atît de excesiv şi atît de puţin dens, încît se vede sortit să se prelungească la infinit

fără să dobîndească vreodată greutatea care să-l imobilizeze. Dar nu înseamnă, oare, aceasta şi că limbajul lipseşte sau, mai degrabă, că este atins de rana dublului? Că el contestă limbajul pentru a-l reproduce în spaţiul virtual (în transgresarea reală) a oglinzii, şi pentru a deschide în aceasta o nouă oglindă, şi încă una, şi tot aşa la nesfîrşit? Infinit actual al mirajului care constituie, în zădărnicia sa, densitatea operei – această absenţă în interiorul operei de unde aceasta, paradoxal, se înalţă.

*

Poate că ceea ce se cuvine să numim, cu deplină rigoare, "literatură" îşi are pragul de existenţă tocmai aici, la acest sfîrşit de secol al XVIII-lea, în momentul cînd îşi face apariţia un limbaj care reia şi consumă în fulgerul său toate celelalte limbaje, provocînd apariţia unei figuri obscure însă dominatoare în care se joacă moartea, oglinda şi dublul, vălurirea la infinit a cuvintelor.

În *Biblioteca Babel*, tot ce poate fi spus a fost deja spus: poţi întîlni toate limbajele concepute şi imaginate vreodată şi chiar şi limbajele care ar putea fi concepute şi imaginate vreodată; totul a fost spus, chiar şi ceea ce nu are sens, ceea ce face ca descoperirea celei mai mărunte coerenţe formale să fie un hazard cu totul improbabil, de a cărui favoare atîtea existenţe, încrîncenate totuşi, nu se vor fi bucurat vreodată[*]. Cu toate acestea însă, deasupra tuturor acestor cuvinte, un limbaj riguros, suveran le acoperă pe toate, el fiind cel care le povesteşte şi care, la drept vorbind, le face să se nască: limbaj care se sprijină el însuşi pe moarte, deoarece tocmai în clipa cînd se prăbuşeşte în fîntîna Hexagonului infinit, cel mai lucid (ultimul, prin urmare) dintre bibliotecari dezvăluie faptul că pînă şi infinitul limbajului se multiplică la infinit, repetîndu-se fără sfîrşit în figurile dedublate ale Identicului.

Este o configuraţie exact inversă faţă de cea a Retoricii clasice. Aceasta nu enunţa legile şi formele unui limbaj; punea în legătură două rostiri. Una mută, indescifrabilă, prezentă în întregime la ea însăşi şi absolut; cealaltă, guralivă, nu mai avea nimic altceva de făcut decît s-o rostească pe cea dintîi conform unor forme, jocuri, încrucişări al căror spaţiu măsura îndepărtarea faţă de textul prim şi inaudibil; Retorica repeta la nesfîrşit, pentru nişte creaturi finite şi pentru nişte oameni care urmau să moară, cuvîntul Infinitului

[*] J. L. Borges, *La Bibliothèque de Babel* (trad. fr. N. Ibarra), in *Fictions*, Paris, Gallimard, coll. "La Croix du Sud", 1951, pp. 94-107. (trad. rom. de Cristina Hăulică, Andrei Ionescu şi Darie Novăceanu, in *Opere*, vol. I, ed. Univers, Bucureşti, pp. 304-311).

care nicicînd n-ar înceta. Însă orice figură a retoricii trăda, în spaţiul său propriu, o distanţă făcînd semn către Cuvîntul prim, îi atribuia celui de-al doilea densitatea provizorie a revelaţiei: acesta arăta. Astăzi, spaţiul limbajului nu mai e definit de Retorică, ci de Bibliotecă: prin susţinerea la infinit a limbajelor fragmentare, substituind lanţului dublu al retoricii linia simplă, continuă, monotonă a unui limbaj lăsat în voia lui însuşi, a unui limbaj sortit să fie infinit dat fiind că nu se mai poate sprijini pe cuvîntul infinitului. El găseşte, însă, în sine posibilitatea de a se dedubla, de a se repeta, de a duce la apariţia sistemului vertical al oglinzilor, al imaginilor de sine, al analogiilor. Un limbaj care nu repetă nici un cuvînt, nici o Promisiune, ci împinge la nesfîrşit moartea în urmă, deschizînd neîncetat un spaţiu în care este întotdeauna propriul său analogon.

Bibliotecile sînt locul vrăjit a două dificultăţi majore. Matematicienii şi tiranii, se ştie, le-au rezolvat (dar poate că nu de tot). Există o dilemă: fie toate aceste cărţi sînt deja în Cuvînt, şi atunci trebuie arse; fie îi sînt opuse, şi atunci tot trebuie arse. Retorica este mijlocul de a conjura, pentru o clipă, arderea bibliotecilor (ea o promite, însă, în curînd, adică la sfîrşitul timpurilor). Şi iată paradoxul: dacă facem o carte care să povestească toate celelalte cărţi, mai este ea o carte, sau nu? Trebuie ea să se povestească pe sine, ca şi cum ar fi o carte printre altele? Şi dacă nu se povesteşte, ce poate ea să fie, ea, care proiecta să fie o carte, şi de ce se omite ea pe sine în povestirea ei, dacă trebuie să spună toate cărţile? Literatura începe atunci cînd acest paradox ia locul acestei dileme; atunci cînd cartea nu mai e spaţiul în care cuvîntul capătă figură (figuri de stil, figuri retorice, figuri de limbaj), ci locul în care cărţile au fost, toate, reluate şi arse, consumate: loc fără loc, dat fiind că adăposteşte toate cărţile trecutului în acest imposibil “volum” care tocmai şi-a aşezat murmurul în rînd cu atîtea altele – după toate celelalte, înaintea tuturor celorlalte.

Limbajul spaţiului

Vreme de secole, scrisul s-a ordonat în funcţie de timp. Naraţiunea (reală sau fictivă) nu era singura formă a acestei apartenenţe şi nici cea mai apropiată de esenţial; este chiar probabil că ea i-a ascuns profunzimea şi legea, în mişcarea care părea a-l manifesta cel mai bine. Pînă acolo încît, eliberînd actul de a scrie de naraţiune, de ordinea lineară a acesteia, de marele joc sintactic al concordanţei timpurilor, s-a crezut că s-a reuşit scoaterea acestuia de sub vechea sa obedienţă temporală. În fapt însă, rigoarea timpului nu se exercita asupra scriiturii prin intermediul a ceea ce aceasta scria, ci în chiar consistenţa acesteia, în ceea ce constituia fiinţa sa singulară – acest element incorporal. Adresîndu-se sau nu trecutului, supunîndu-se ordinii cronologiilor sau preocupîndu-se s-o descompună, scriitura era prinsă într-o curbă fundamentală care era atît aceea a întoarcerii homerice, cît şi aceea a împlinirii profeţiilor iudaice. Alexandria, care este locul nostru de naştere, a prescris acest cerc întregului limbaj occidental: a scrie însemna a reveni, a te întoarce la origini, a surprinde momentul prim; însemna a te situa din nou în zori. De aici, funcţia mitică, pînă la noi, a literaturii; de aici, modul său de raportare la vechi; de aici, privilegiul acordat de ea analogiei, identicului, minunilor toate ale identităţii. De aici, mai cu seamă, o structură de repetiţie care îi desemna fiinţa.

Secolul XX e, poate, epoca în care astfel de relaţii de rudenie se rup. Reîntoarcerea nietzscheană a închis o dată pentru totdeauna curba memoriei platoniciene, în vreme ce Joyce a închis-o pe cea a naraţiunii homerice. Fapt care nu are darul de a ne reduce la spaţiu ca la singura posibilitate rămasă, ci ne dezvăluie că limbajul este (sau, poate, a devenit) ceva ce ţine de spaţiu. Nici faptul că el îl descrie şi îl parcurge nu este esenţial. Iar dacă spaţiul constituie, în limbajul de azi, cea mai obsedantă dintre metafore, nu este pentru că el oferă, acum, unicul recurs; în spaţiu, însă, se desfăşoară, din capul locului, limbajul, aici alunecă pe el însuşi, îşi determină opţiunile, îşi desenează figurile şi translaţiile. În spaţiu se transportă el, aici se “metaforizează” fiinţa sa.

Îndepărtarea, distanţa, intermediarul, dispersia, fractura, diferenţa nu reprezintă temele literaturii de azi; ci elementul în care limbajul ne e, astăzi, dat şi vine pînă la noi: ceea ce face ca el să vorbească. Aceste dimensiuni, el

nu le-a extras din lucruri pentru a le restitui acestora *analogon*-ul şi modelul lor verbal. Ele sînt comune lucrurilor şi lui însuşi: e punctul orb din care ne vin lucrurile şi cuvintele atunci cînd merg spre punctul lor de întîlnire. Această "curbă" paradoxală, atît de diferită de întoarcerea homerică şi de împlinirea Promisiunii, constituie, fără îndoială, pentru moment, de negînditul Literaturii. Adică ceea ce o face posibilă în textele în care noi putem, azi, s-o citim.

*

Veghea, de Roger Laporte[1], *se menţine în imediata apropiere* a acestei "regiuni" în acelaşi timp vagi şi redutabile. Aceasta e desemnată ca o probă: pericol şi punere la încercare, deschidere care instaurează rămînînd însă larg deschisă, apropiere şi îndepărtare. Însă nu limbajul e cel care-şi impune iminenţa, deturnîndu-se deopotrivă şi deîndată. Ci un subiect neutru, un "*el*" fără chip, graţie căruia întregul limbaj e posibil. A scrie nu e dat decît dacă *el* nu se retrage în absolutul distanţei; devine, însă, imposibil cînd *el* începe să ameninţe cu toată greutatea extremei sale proximităţi. În această distanţă plină de pericole nu poate să existe (nu într-o mai mare măsură decît în *Empedocle* de Hölderlin[*]) nici Mijloc, nici Lege şi nici Măsură. Căci nimic nu e dat în afara distanţei şi a veghii celui care pîndeşte deschizînd ochii asupra zilei care nu a venit încă. Într-un mod luminos, şi absolut rezervat, acest *el* spune măsura fără de măsură a distanţei în stare de veghe în care vorbeşte limbajul. Experienţa povestită de Laporte ca trecutul unei încercări, tocmai acesta e elementul în care e dat limbajul care o povesteşte; este pliul în care limbajul dublează distanţa goală de unde ne vine şi se separă de sine în apropierea acestei distanţe în care propriu, doar lui, este faptul de a veghea.

În acest sens, opera lui Laporte, în vecinătatea lui Blanchot, gîndeşte negînditul Literaturii şi se apropie de fiinţa acesteia prin transparenţa unui limbaj care nu caută atît s-o atingă, cît s-o întîmpine.

*

Roman adamit, *Procesul verbal*[2] reprezintă şi el o veghe, dar în lumina deplină a sudului. Întins pe "diagonala cerului", Adam Pollo se află în punctul

[1] R. Laporte, *La Veille*, Paris, Gallimard, col. "Le Chemin", 1963.
[*] F. Hölderlin, *Der Tod des Empedokles*, 1798 (*La Mort d'Empédocle*, trad. fr. R. Rovini, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1967, pp. 467-538). (Trad. rom. Ştefan Aug. Doinaş, ????????????)
[2] J.-M.G. Le Clézio, *Le Procés-Verbal*, Paris, Gallimard, col. "Le Chemin", 1963. (Trad. rom.

în care feţele timpului se repliază unele peste altele. Poate că, la începutul romanului, el este un evadat din închisoarea în care îl vedem închis la sfîrşit; poate că vine din spitalul în care îşi regăseşte, în ultimele pagini, refugiul de sidef, vopsea albă şi metal. Iar bătrîna cu respiraţia tăiată care urcă spre el, cu întreg pămîntul ca aureolă în jurul capului, este fără doar şi poate, în discursul nebuniei, fata care, la începutul romanului, se căţărase pînă la casa lui părăsită. Şi în această retragere a timpului ia naştere un spaţiu gol, o distanţă încă nenumită în care limbajul se precipită. În vîrful acestei distanţe care e *pantă*, Adam Pollo este asemeni lui Zarathustra: el coboară spre lume, spre mare, spre oraş. Iar atunci cînd urcă la loc spre peştera sa, nu vulturul şi şarpele, duşmani de nedespărţit, cerc solar, sînt cei ce-l aşteaptă; ci murdarul şobolan alb pe care el îl sfîrtecă cu lovituri de cuţit, azvîrlindu-l să putrezească pe un soare de spini. Adam Pollo este un profet într-un sens aparte; el nu prevesteşte Timpul; vorbeşte despre distanţa care-l desparte de lume (de lumea care "i-a ieşit din cap fiind atît de mult privită"), şi, prin torentul discursului său dement, lumea va urca pînă la el, asemeni unui peşte de mari dimensiuni înotînd împotriva curentului, îl va înghiţi şi-l va ţine închis pentru un timp nedeterminat şi imobil în camera cu zăbrele a unui azil. Închis în el însuşi, timpul se distribuie acum pe acest eşichier din gratii şi soare. Grilaj care este, poate, grila limbajului.

*

Întreaga operă a lui Claude Ollier este o investigare a spaţiului comun limbajului şi lucrurilor; aparent, un exerciţiu de ajustare la spaţiile complicate ale peisajelor şi oraşelor a unor fraze lungi, răbdătoare, desfăcute, reluate şi încheiate în chiar mişcările unei priviri sau ale unui mers. La drept vorbind, deja primul roman al lui Ollier, *Punerea în scenă*, dezvăluia existenţa, între limbaj şi spaţiu, a unui raport mai profund decît al unei descrieri sau al unui releveu: în cercul lăsat alb al unei regiuni necartografiate, naraţiunea provocase apariţia unui spaţiu precis, populat, brăzdat de evenimente, în care cel care le descria (făcîndu-le, astfel, să se nască) se afla prins şi parcă pierdut; căci naratorul avusese un "dublu" care, în acelaşi loc inexistent pînă la el, fusese ucis printr-o înlănţuire de fapte identice cu cele ce se ţeseau în jurul lui: astfel încît acest spaţiu niciodată încă descris nu era numit, relatat, măsurat de-a lungul şi de-a latul decît cu preţul unei reduplicări ucigaşe; spaţiul ajungea la limbaj printr-o "bîlbîială" ce abolea timpul. Spaţiul şi limbajul se năşteau, ambele, în *Menţinerea ordinii*[**], dintr-o oscilaţie între o

[**] *Id.*, *Le Maintien de l'ordre*, Paris, Éd. de Minuit, 1961.

privire care se privea pe ea însăşi cum este supravegheată şi o dublă privire încăpăţînată şi mută care o supraveghea şi era surprinsă supraveghind-o printr-un joc constant de retroviziune.

Vară indiană[***] se supune unei structuri octogonale. Axa absciselor o reprezintă maşina care, cu vîrful capotei sale, taie în două întinderea unui peisaj, este apoi plimbarea pe jos sau cu maşina prin oraş; sînt tramvaiele şi trenurile. Verticala ordonatelor este reprezentată de urcarea pe flancul piramidei, de ascensorul din zgîrie-nori, de belvederea care domină oraşul. Iar în spaţiul deschis de aceste perpendiculare se desfăşoară toate mişcările compuse: privirea care se roteşte, cea care plonjează peste întinderea oraşului ca peste un plan; curba trenului aerian ce se avîntă deasupra golfului coborînd, apoi, către periferii. În plus, unele dintre aceste mişcări sînt prelungite, repercutate, decalate sau fixate de fotografii, vederi fixe, fragmente de film. Toate sînt, însă, dedublate de ochiul care le urmăreşte, le relatează sau, cu de la sine putere, le împlineşte. Căci privirea aceasta nu este una neutră; pare că lasă lucrurile acolo unde sînt; în fapt, le "prelevează", le desprinde virtual de ele însele în propria lor densitate, pentru a le face să intre în compoziţia unui film ce nu există încă şi căruia nici măcar scenariul nu i-a fost încă ales. Tocmai aceste "vederi" neselectate dar aflate "la dispoziţie" sînt cele care, între lucrurile cu care ele deja nu se mai identifică şi filmul care încă nu există, formează, împreună cu limbajul, trama cărţii.

În acest loc nou, ceea ce e perceput îşi abandonează consistenţa, se desprinde de sine, pluteşte într-un spaţiu şi conform unor combinaţii improbabile, ajunge la privirea care le desprinde şi le leagă pătrunzînd, astfel, în ele, strecurîndu-se în această stranie distanţă impalpabilă care desparte şi uneşte locul de naştere şi ecranul final. Intrat în avionul care îl readuce spre realitatea filmului (producătorii şi autorii), ca şi cum ar fi intrat în acest spaţiu infim, naratorul dispare odată cu el – odată cu fragila distanţă instaurată de privirea sa: avionul se prăbuşeşte într-o mlaştină care se închide deasupra tuturor acestor lucruri văzute în cuprinsul acestui spaţiu "prelevat", nelăsînd deasupra perfectei suprafeţe acum liniştite decît nişte flori roşii "sub nici o privire", şi textul pe care îl citim noi – limbaj plutitor al unui spaţiu care a fost înghiţit împreună cu demiurgul său, dar care continuă să rămînă încă prezent, pentru totdeauna, în toate aceste cuvinte lipsite, acum, de o voce care să le rostească.

*

[***] *Id.*, *Été indien*, Paris, Éd. de Minuit, 1963.

Aceasta este puterea limbajului: el, care este urzit din spaţiu, îl suscită, şi-l dă sieşi printr-o deschidere originară şi îl prelevă pentru a-l recuprinde în sine. Dar este din nou sortit spaţiului: unde ar putea el, aşadar, să plutească şi se aşeze dacă nu în acest loc care e pagina, cu suprafaţa şi rîndurile ei, dacă nu în acest *volum* care e cartea? Michel Butor a formulat, în mai multe rînduri, legile şi paradoxurile acestui spaţiu atît de vizibil, pe care limbajul îl acoperă, de obicei, fără a-l manifesta. *Descrierea lui San Marco*[3] nu caută să redea în limbaj modelul arhitectural a ceea ce poate să parcurgă privirea. Ci utilizează sistematic şi în propriul său beneficiu, toate spaţiile de limbaj care sînt conexe edificiului din piatră: spaţii anterioare pe care acesta le restituie (textele sacre ilustrate de fresce), spaţii imediate şi suprapuse, material, suprafeţelor pictate (inscripţiile şi legendele), spaţii ulterioare care analizează şi descriu elementele bisericii (comentariile din cărţi şi ghiduri turistice), spaţii învecinate şi corelative care se agaţă oarecum la întîmplare, ţintuite de cuvinte (reflecţii ale turiştilor care privesc), spaţii apropiate, dar de la care privirile sînt întoarse parcă pe cealaltă parte (frînturi de dialoguri). Toate aceste spaţii au propriul lor loc de înscriere: sulurile manuscriselor, suprafaţa zidurilor, cărţi, benzi de magnetofon care sînt tăiate cu foarfeca. Iar acest triplu joc (bazilica, spaţiile verbale, locul lor de scriere) îşi repartizează elementele conform unui sistem dublu: sensul vizitei (care este el însuşi rezultanta încîlcită dintre spaţiul bazilicii, plimbarea vizitatorului şi mişcarea privirii acestuia) şi acela care este prescris de marile pagini albe pe care Michel Butor şi-a tipărit textul, cu benzi de cuvinte decupate după singura lege a marginilor, altele dispuse în versete, altele în coloane. Iar această organizare trimite, poate, la acel alt spaţiu, încă, al fotografiei... Imensă arhitectură ascultînd de ordinele bazilicii, dar diferită de spaţiul din piatră şi picturi al acesteia – îndreptat către el, lipindu-se de el, străpungîndu-i zidurile, deschizînd întinderea cuvintelor îngropate în el, readucîndu-i un întreg murmur care îi scapă sau îl ocoleşte, făcînd să izvorască cu o rigoare metodică jocurile spaţiului verbal în încleştarea lui cu lucrurile.

"Descrierea" nu este aici reproducere, ci mai degrabă descifrare: întreprindere meticuloasă pentru descîlcirea grămezii de limbaje diferite care sînt lucrurile, pentru readucerea fiecăruia la locul său natural şi pentru a face din carte amplasamentul alb în care toate aceste limbaje, după de-scriere, îşi pot afla un spaţiu universal de înscriere. Tocmai în aceasta constă, fără îndoială, fiinţa cărţii, obiect şi loc al literaturii.

[3] M. Butor, *Description de San Marco*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1963.

Nebunia, absenţa operei

Într-o bună zi, poate, nu se va mai şti ce anume a putut fi nebunia. Figura ei se va fi închis, la loc, asupra sieşi, nemaiîngăduind descifrarea urmelor pe care ea le va fi lăsat. Vor fi aceste urme, pentru o privire necunoscătoare, altceva decît nişte simple amprente negre? Vor face, cel mult, parte din nişte configuraţii pe care noi, cei de azi, nu putem să le desenăm, dar care, în viitor, vor constitui grilele indispensabile pentru a deveni lizibili, noi şi cultura noastră. Artaud va aparţine solului limbajului nostru, şi nu rupturii sale; nevrozele, formelor constitutive (şi nu deviaţiilor) societăţii noastre. Tot ceea ce noi, astăzi, resimţim după modelul limitei, al stranietăţii sau al insuportabilului, îşi va fi regăsit serenitatea pozitivului. Iar ceea ce, pentru noi, desemnează, acum, acest Exterior riscă să ne desemneze, într-o bună zi, pe noi înşine.

Nu va mai persista decît enigma acestei Exterioritǎţi. În ce consta, se va pune atunci întrebarea, acea stranie delimitare care a funcţionat din adîncul Evului Mediu şi pînă în secolul XX, şi chiar mai departe? De ce cultura occidentală a aruncat la margini tocmai lucrul în care ar fi putut, la fel de bine, să se recunoască – şi în care, de fapt, s-a şi recunoscut în mod oblic? De ce a formulat ea atît de clar, începînd din secolul al XIX-lea, dar şi încă din epoca clasică, ideea că nebunia reprezintă adevărul despuiat al omului, şi a plasat-o, totuşi, pe aceasta într-un spaţiu neutralizat şi palid în care era ca şi anulată? De ce a adunat cuvintele lui Nerval şi Artaud şi s-a regăsit în ele, dar nu şi în ei?

Aşa se va veşteji imaginea cea vie a raţiunii în flăcări. Jocul atît de familiar nouă de a ne oglindi, la polul opus al propriei noastre fiinţe, în nebunie şi de a trage cu urechea la nişte voci care, venite de foarte departe, ne spun în imediata noastră apropiere ceea ce sîntem, acest joc, cu regulile, tacticile, invenţiile, şiretlicurile şi ilegalităţile sale tolerate nu va mai fi, pe vecie, decît un ritual complicat ale cărei semnificaţii vor fi fost prefăcute în scrum. Ceva de felul marilor ceremonii de schimb şi de rivalitate din societăţile arhaice. Ceva apropiat de atenţia ambiguă pe care raţiunea greacă o arăta oracolelor sale. Sau de instituirea geamănă, cu începere din secolul al XIV-lea creştin, a practicilor şi proceselor de vrăjitorie. În mîinile culturilor istoriografice nu vor mai rămîne decît măsurile codificate ale internării,

tehnicile medicinei şi, de partea opusă, includerea bruscă, eruptivă, în limbajul nostru, a cuvîntului celor excluşi.

*

Care va fi suportul tehnic al acestei mutaţii? Posibilitatea, pentru medicină, de a domina maladia mentală asemeni oricărei alte afecţiuni organice? Controlul farmacologic precis al tuturor simptomelor psihice? Sau o definire suficient de riguroasă a devierilor de comportament pentru ca societatea să aibă răgazul de a prevedea pentru fiecare în parte modul de neutralizare cel mai potrivit? – Sau alte modificări încă, dintre care nici una nu va suprima cu adevărat maladia mentală, dar care vor avea, toate, ca sens ştergerea din cultura noastră a chipului nebuniei?

Ştiu prea bine că, avansînd această din urmă ipoteză, contest ceea ce se admite în mod curent: că progresele medicinei vor putea duce la dispariţia maladiei mentale, asemeni leprei şi tuberculozei; dar un lucru va rămîne, totuşi, şi anume raportul omului cu fantasmele sale, cu imposibilul său, cu durerea sa fără corp, cu carcasa lui de întuneric; că patologicul, odată scos din circuit, întunecata apartenenţă a omului la nebunie va constitui memoria fără vîrstă a unui rău dispărut în forma sa de boală, dar care se încăpăţînează să persiste ca nefericire. La drept vorbind, această idee presupune ca inalterabil ceea ce este, fără îndoială, cel mai precar, cu mult mai precar decît constanţele patologicului: raportul unui culturi cu ceea ce ea exclude, mai exact raportul culturii noastre cu acest adevăr al ei, îndepărtat şi invers, pe care ea îl descoperă şi acoperă în nebunie.

Ceea ce nu va întîrzia să moară, ceea ce moare deja în noi (şi a cărui moarte poartă, tocmai, limbajul nostru actual) este *homo dialecticus* – fiinţa plecării, a întoarcerii şi a timpului, animalul care îşi pierde adevărul şi-l regăseşte iluminat, străinul de sine care îşi redevine familiar. Acest om a fost subiectul suveran şi ancilarul obiect al tuturor discursurilor despre om care au fost rostite de atît de mult timp, şi mai cu seamă despre omul alienat. Din fericire, el moare, acum, sub vorbăria acestor discursuri.

Astfel încît nu se va mai şti cum a putut omul să ţină la distanţă această figură a lui însuşi, cum a reuşit el să treacă de cealaltă parte a limitei tocmai lucrul care ţinea de el şi în care el însuşi era ţinut. Nici o gîndire nu va mai putea să gîndească această mişcare prin care, pînă foarte curînd încă, omul occidental îşi lua latitudinea. Raportul cu nebunia (şi nu o cunoaştere anume cu privire la maladia mentală sau o anumită atitudine faţă de omul alienat) va fi, pentru totdeauna, pierdut. Nu se va mai şti decît că noi, occidentalii, vechi

de cinci secole, am fost, pe suprafaţa Pămîntului, acei oameni care, printre atîtea alte trăsături fundamentale, am avut-o şi pe aceasta, cea mai ciudată dintre toate: am păstrat cu maladia mentală un raport profund, patetic, dificil de formulat, poate, pentru noi înşine, dar impenetrabil faţă de oricare altul, şi în care am simţit cel mai de temut dintre pericolele noastre, ca şi adevărul nostru poate cel mai apropiat. Se va spune nu că am fost *la distanţă* de nebunie, ci *în distanţa* nebuniei. La fel, grecii nu erau departe de *hybris* pentru că o condamnau, ci mai degrabă în îndepărtarea acestei lipse de măsură, în miezul acestui departe în care îl întreţineau.

Pentru cei care nu vor mai fi asemeni nouă, va rămîne de gîndit această enigmă (aşa cum ne rămîne nouă înşine, oarecum, atunci cînd încercăm să înţelegem astăzi cum a putut Atena să se îndrăgostească şi să se elibereze de sminteala lui Alcibiade): cum au putut nişte oameni să-şi caute adevărul, rostirea esenţială şi semnele tocmai în riscul care îi făcea să tremure şi de la care nu se puteau împiedica să-şi întoarcă privirea imediat ce-l întrezăreau? Şi aceasta li se va părea încă şi mai straniu decît să cauţi adevărul omului în moarte; căci aceasta spune ceea ce vom fi. Nebunia, în schimb, este pericolul rar, o şansă ce cîntăreşte puţin din punctul de vedere al obsesiilor pe care le provoacă şi al întrebărilor ce i se pun. Cum se poate ca, într-o cultură, o eventualitate atît de infimă să deţină o asemenea putere de înspăimîntare revelatoare?

Pentru a găsi un răspuns la această întrebare, cei care ne vor privi peste umăr nu vor dispune, desigur, de prea multe elemente. Doar de cîteva semne carbonizate: teama, prelungită vreme de secole, de a vedea nivelul nebuniei crescînd şi acoperind lumea; ritualurile de excludere şi de includere a nebunului; ascultarea atentă, cu începere din secolul al XIX-lea, pentru a surprinde în nebunie ceva care să poate spune care e adevărul omului; egala nerăbdare cu care sînt respinse şi culese vorbele nebuniei, ezitarea în a le recunoaşte inanitatea sau hotărîrea.

Tot restul: mişcarea unică cu care venim la întîlnirea cu nebunia de care ne îndepărtăm, recunoaşterea înspăimîntată, voinţa de a-i fixa o limită şi de a o compensa cît mai repede prin fabricarea unui sens unitar, toate acestea vor fi reduse la tăcere, aşa cum mută e azi, pentru noi, trilogia greacă *mania*, *hybris*, *alogia* sau postura deviaţiei şamanice în cutare societate primitivă.

Ne aflăm în punctul, în acea repliere a timpului, în care un anumit control tehnic al maladiei acoperă mai mult decît desemnează mişcarea ce închide în sine experienţa nebuniei. Dar tocmai acest pliu este cel care ne permite să desfăşurăm ceea ce, vreme de secole, a rămas implicat: maladia

mentală şi nebunia – două configuraţii diferite, care s-au reunit şi s-au confundat începînd cu secolul al XVII-lea, şi care acum se separă sub ochii noştri sau, mai curînd, în limbajul nostru.

*

A spune că nebunia dispare astăzi înseamnă a spune că se desface acea implicare care o includea atît în cunoaşterea psihiatrică, cît şi într-o reflecţie de tip antropologic. Nu înseamnă, însă, a spune că dispare şi forma generală de transgresiune al cărui chip vizibil l-a constituit, vreme de secole, nebunia. Şi nici că această transgresiune nu este pe cale, în chiar clipa cînd noi ne întrebăm ce este nebunia, să dea naştere unei experienţe noi.

Nu există pe lume nici o cultură în care să fie permis să faci totul. Şi ştim prea bine, nu de azi de ieri, că omul nu începe cu libertatea, ci cu limita şi cu linia interzisului. Se cunosc sistemele de care ascultă actele interzise; pentru fiecare cultură, a fost distins regimul de prohibiţii al incestului. Dar se cunoaşte imperfect încă organizarea interdicţiilor legate de limbaj. Şi aceasta pentru că cele două sisteme nu se suprapun, ca şi cum unul n-ar decît versiunea verbală a celuilalt: ceea ce nu trebuie să apară la nivel verbal nu este în chip necesar ceea ce e proscris în ordinea gestului. Populaţia Zuni, de pildă, care interzice incestul, îl povesteşte pe acela dintre frate şi soră; iar grecii povestesc istoria lui Œdip. Invers, Codul penal din 1808 a abolit vechile legi penale împotriva sodomiei; însă limbajului secolului al XIX-lea a fost mult mai intolerant cu homosexualitatea (cel puţin în forma ei masculină) decît au fost epocile anterioare. Şi este foarte posibil ca nişte concepte psihologice precum cel de compensaţie sau cel de expresie simbolică să nu poată cîtuşi de puţin da seama de un asemenea fenomen.

Acest domeniu al interdicţiilor de limbaj va trebui, într-o bună zi, studiat în autonomia sa. Este, fără îndoială, încă mult prea devreme pentru a şti cu precizie cum ar trebui să-l analizăm. Vom putea să utilizăm actualele diviziuni ale limbajului? Şi să recunoaştem, mai întîi, la limita dintre interdicţie şi imposibilitate, legile care privesc codul lingvistic (ceea ce numim, atît de clar, *greşeli de limbă*); apoi, în interiorul codului şi printre cuvintele şi expresiile existente, pe cele atinse de o interdicţie de articulare (întreaga serie religioasă, sexuală, magică a *cuvintelor blasfematorii*); apoi enunţurile autorizate de cod, permise în actul de vorbire, dar cu semnificaţie intolerabilă, pentru cultura în chestiune, la un moment dat; aici, ocolul metaforic nu mai este posibil, dat fiind că sensul însuşi face obiectul *cenzurii*. Există, în sfîrşit, şi o patra formă de limbaj exclus: acesta constă în supunerea

unei expresii, conformă în aparenţă codului recunoscut, unui alt cod, a cărui cheie e dată prin chiar expresia cu pricina; astfel încît aceasta e dedublată înăuntrul ei însăşi: ea spune ceea ce spune, dar adaugă şi un surplus mut care enunţă în tăcere atît ceea ce spune, cît şi codul în care o spune. Nu este vorba, în acest caz, de un limbaj cifrat, ci de un limbaj structural esoteric. El nu comunică, ascunzînd-o, o semnificaţie interzisă, ci se instalează din capul locului într-o repliere esenţială a rostirii. Repliere care o sapă din interior, şi aceasta, poate, pînă la infinit. Puţin mai contează, atunci, ce anume se spune într-un asemenea limbaj şi semnificaţiile pe care el le pune în circulaţie. Tocmai această eliberare obscură şi centrală a rostirii în miezul ei înseşi, tocmai fuga sa incontrolabilă spre un focar constant lipsit de lumină este cea pe care nici o cultură nu poate să o accepte în mod imediat. O astfel de rostire e transgresivă nu prin sensul sau prin materia sa verbală, ci prin *jocul* său.

Este foarte probabil că orice cultură, oricare ar fi ea, cunoaşte, practică şi tolerează (într-o anumită măsură), dar totodată reprimă şi exclude aceste patru forme de rostire interzisă.

În istoria occidentală, experienţa nebuniei s-a deplasat de-a lungul acestei scări. La drept vorbind, ea a ocupat multă vreme o zonă indecisă, dificil, pentru noi, de precizat, între interdicţia privind acţiunea şi interdicţia de limbaj: de unde exemplara importanţă a cuplului *furor-inanitas*, care a organizat, practic, pe registrul gestului şi al vorbirii, întreaga lume a nebuniei pînă la sfîrşitul Renaşterii. Epoca Închiderii (spitalele generale – Charenton, Saint-Lazare –, organizate în secolul al XVII-lea) marchează o migrare a nebuniei spre regiunea demenţei (*l'insensé*): nebunia nu mai păstrează cu actele interzise decît o înrudire morală (ea rămîne legată în mod esenţial de interdicţiile sexuale), însă este inclusă în universul interdicţiilor de limbaj; internarea clasică înglobează, alături de nebunie, libertinajul de gîndire şi exprimare, obstinaţia în impietate şi heterodoxie, blasfemia, vrăjitoria, alchimia – pe scurt, tot ceea ce caracterizează lumea *vorbită* şi interzisă a neraţiunii (*déraison*); nebunia este limbajul exclus –, cel care, împotriva codului limbii, rosteşte cuvinte fără semnificaţie ("smintiţii", "imbecilii", "demenţii"), sau cel care rosteşte cuvinte sacralizate ("violenţii", "furioşii"), sau, în sfîrşit, cel care pune în circulaţie semnificaţii interzise ("libertinii", "încăpăţînaţii"). Pentru această reprimare a nebuniei ca vorbire interzisă, reforma lui Pinel reprezintă mult mai mult o culme vizibilă decît o modificare.

O astfel de modificare nu s-a produs cu adevărat decît odată cu Freud, atunci cînd experienţa nebuniei s-a deplasat spre cea din urmă formă de interdicţie de limbaj despre care vorbeam adineauri. Ea a încetat, atunci, să mai fie greşeală de limbaj, blasfemie proferată sau semnificaţie intolerabilă

(din acest punct de vedere, psihanaliza fiind efectiv marea ridicare a interdicţiilor definită de Freud însuşi); ea a apărut ca o rostire ce se învăluie pe ea însăşi, spunînd dedesubtul a ceea ce spune altceva, pentru care ea constituie în acelaşi timp singurul cod posibil: limbaj esoteric, dacă vrem, dat fiind că îşi deţine propria limbă în interiorul unei rostiri care nu spune, pînă la urmă, nimic altceva decît tocmai această implicare.

Trebuie, prin urmare, să luăm opera lui Freud drept ceea ce e; ea nu descoperă că nebunia e prinsă într-o reţea de semnificaţii comune cu limbajul de zi cu zi, îngăduind, astfel, să se vorbească despre ea în platitudinea cotidiană a vocabularului psihologic. Ea decalează experienţa europeană a nebuniei pentru a o situa în acea regiune periculoasă, întotdeauna transgresivă (deci în continuare interzisă, dar într-un mod special), a limbajelor ce se implică pe ele însele, care enunţă, adică, în enunţul lor limba în care se enunţă. Freud nu a descoperit identitatea pierdută a unui sens; a circumscris figura eruptivă a unui semnificant care nu este *absolut deloc* asemeni celorlalţi. Ceea ce ar fi trebuit să fie de ajuns pentru a-i apăra opera de toate interpretările psihologizante cu care jumătatea noastră de secol a acoperit-o, în numele (derizoriu) al "ştiinţelor umaniste" şi al unităţii lor asexuate.

Şi, prin chiar acest fapt, nebunia a apărut nu ca viclenia unei semnificaţii ascunse, ci ca o prodigioasă *rezervă* de sens. Trebuie doar să înţelegem aşa cum se cuvine cuvîntul "rezervă": mai mult decît de o provizie, este vorba de o figură care reţine şi suspendă sensul, amenajează un gol în care nu se propune decît posibilitatea, încă nerealizată, ca un sens să-şi facă aici apariţia, un sens sau altul, sau un al treilea, şi tot aşa, poate, la infinit. Nebunia deschide o rezervă lacunară care desemnează şi face vizibil golul în care limba şi vorbirea se presupun reciproc, se formează pornind una de la alta şi nu enunţă nimic altceva decît acest raport al lor încă mut. De la Freud încoace, nebunia occidentală a devenit un non-limbaj, şi aceasta pentru că a devenit un limbaj dublu (limbă ce nu există decît în această vorbire, vorbire care nu spune decît propria sa limbă) –, adică o matrice a limbajului care, în înţeles strict, nu spune nimic. Pliu al vorbitului care este o absenţă a operei.

Va trebui, într-o bună zi, să-i mulţumim aşa cum se cuvine lui Freud pentru faptul că nu a făcut *să vorbească* o nebunie care, de secole, chiar constituia un limbaj (limbaj exclus, inanitate guralivă, vorbire curgînd la nesfîrşit în afara tăcerii calculate a raţiunii); dimpotrivă, el redus la tăcere Logosul dement; l-a stors; i-a readus cuvintele la sursă – pînă în acea zonă albă a autoimplicării în care nu se spune nimic.

*

Ceea ce se petrece actualmente se află încă într-o lumină incertă pentru noi; putem vedea, cu toate acestea, cum se desenează, în limbajul nostru, o mişcare ciudată. Literatura (şi asta, desigur, de la Mallarmé încoace) este pe cale să devină şi ea, puţin cîte puţin, un limbaj a cărui vorbire enunţă, în acelaşi timp cu ceea ce spune şi în aceeaşi mişcare, limba care s-o facă descifrabilă ca vorbire. Înainte de Mallarmé, a scrie consta în a-ţi stabili vorbirea înăuntrul unei limbi date, astfel încît opera de limbaj era de aceeaşi natură cu oricare alt limbaj, cu excepţia semnelor (maiestuoase, nu încape îndoială) Retoricii, Subiectului sau Imaginilor. La sfîrşitul secolului al XIX-lea (în epoca descoperirii psihanalizei, sau aproape), ea a devenit o vorbire care înscria în ea însăşi propriul său principiu de descifrare; sau, în tot cazul, ea presupunea, sub fiecare dintre frazele şi cuvintele sale, puterea de a modifica în chip suveran valorile şi semnificaţiile limbii căreia, cu toate acestea (şi de fapt), ea aparţinea; ea suspenda domnia limbii printr-un gest actual de scriere.

De aici, necesitatea acestor limbaje secunde (ceea ce numim, pe scurt, critică): acestea nu mai funcţionează acum ca nişte adaosuri exterioare literaturii (judecăţi, medieri, relaţii care erau considerate util a fi stabilite între o operă trimisă la enigma psihologică a facerii sale şi actul consumator al lecturii); ele participă, de acum înainte, în miezul literaturii, la golul pe care aceasta îl instaurează în propriul ei limbaj; constituie mişcarea necesară, dar necesarmente neîmplinită prin care vorbirea este readusă la limba sa şi prin care limba este întemeiată pe vorbire.

De aici, totodată, şi strania vecinătate dintre nebunie şi literatură, vecinătate căreia nu trebuie să-i atribuim sensul unei înrudiri psihologice scoase, în sfîrşit, la lumina zilei. Descoperită ca un limbaj tăcînd în suprapunerea cu el însuşi, nebunia nu manifestă şi nici nu povesteşte naşterea unei opere (sau a ceva care, cu geniu şi şansă, ar fi putut să devină o operă); ea desemnează forma vidă de unde vine această operă, adică locul de unde aceasta nu încetează să fie absentă, unde n-o vom găsi niciodată pentru că nu s-a aflat acolo vreodată. Aici, în această regiune pală, în acest ascunziş esenţial, se dezvăluie incompatibilitatea gemelară dintre operă şi nebunie; este punctul orb al posibilităţii fiecăreia dintre ele şi al excluziunii lor reciproce.

Însă de la Raymond Roussel şi de la Artaud încoace, acesta este şi locul de unde limbajul se apropie de literatură. Dar nu se apropie de ea ca de ceva pe care ar avea misiunea să-l enunţe. A venit timpul să ne dăm seama că

limbajul literaturii nu se defineşte prin ceea ce spune şi nici prin structurile care-l fac să fie semnificant, ci că el are o fiinţă şi că asupra acestei fiinţe se cuvine să-l interogăm. Care este, actualmente, această fiinţă? Ceva care are, fără îndoială, de-a face cu auto-implicarea, cu dublul şi cu golul care se sapă în el. Din acest punct de vedere, fiinţa literaturii, aşa cum se produce ea începînd cu Mallarmé şi cum vine pînă la noi, se apropie de regiunea în care are loc, de la Freud încoace, experienţa nebuniei.

În ochii nu ştiu cărei culturi viitoare – şi care este deja, poate, foarte apropiată –, noi vom fi cei care ne-am apropiat cel mai mult de aceste două propoziţii niciodată cu adevărat rostite, de aceste două propoziţii la fel de contradictorii şi de imposibile ca şi celebrul "eu mint", şi care desemnează, amîndouă, aceeaşi autoreferinţă vidă: "scriu" şi "delirez". Vom figura, astfel, alături de alte mii de culturi care l-au apropiat pe "sînt nebun" de un "sînt un animal", sau de "sînt zeu", "sînt un semn", "sînt un adevăr", aşa cum a fost cazul pentru întregul secol al XIX-lea, pînă la Freud. Şi dacă această cultură va avea gustul istoriei, ea îşi va aminti într-adevăr că Nietzsche, ajuns nebun, a proclamat (era în 1887) că el era adevărul (de ce sînt eu atît de înţelept, de ce ştiu atît de multe lucruri, de ce scriu cărţi atît de bune, de ce sînt o fatalitate); şi că, mai puţin de cincizeci de mai tîrziu, Roussel, în ajunul sinuciderii, a scris, în *Cum am scris unele dintre cărţile mele*[*], relatarea, sistematic îngemănată, a nebuniei sale şi a procedeelor sale de scriere. Şi nu va exista, fără doar şi poate, nici cea mai mică îndoială asupra faptului că am putut să recunoaştem o atît de stranie înrudire între ceea ce, vreme îndelungată, a fost temut ca un ţipăt şi ceea ce, vreme îndelungată, a fost auzit ca un cînt.

*

Dar poate că tocmai această mutaţie nu va părea că merită vreo mirare. Noi, astăzi, sîntem cei care ne mirăm văzînd cum comunică două limbaje (al nebuniei şi al literaturii) a căror incompatibilitate a fost edificată de propria noastră istorie. Din secolul al XVII-lea, nebunia şi maladia mentală au ocupat acelaşi spaţiu în cîmpul limbajelor excluse (în mare, acela al smintelii). Intrînd într-un alt domeniu al limbajului exclus (în acela conturat, sacralizat, temut, ridicat pe verticală deasupra lui însuşi, raportîndu-se la sine într-un Pliu inutil şi transgresiv pe care-l numim literatură), nebunia rupe

[*] R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1963.

relaţia sa de rudenie, veche sau recentă în funcţie de scara pe care o alegem, cu maladia mentală.

Aceasta, nu mai încape îndoială, va intra într-un spaţiu tehnic din ce în ce mai bine controlat: în spitale, farmacologia a transformat deja saloanele pentru agitaţi în mari acvarii călduţe. Însă mai presus de aceste transformări şi din motive care le par străine (cel puţin pentru privirea noastră actuală), un *deznodământ* este pe cale să se producă: nebunia şi maladia mentală îşi rup apartenenţa la aceeaşi unitate antropologică. Această unitate dispare ea însăşi, odată cu omul ca postulat pasager. Nebunia, halou liric al maladiei, nu încetează a se stinge. Şi departe de patologic, pe latura limbajului, acolo unde acesta se repliază asupra lui însuşi fără a spune încă nimic, o experienţă în care este vorba despre gîndirea noastră este pe cale să-şi facă apariţia; iminenţa ei, deja vizibilă dar absolut vidă, nu poate fi încă numită.

Gîndirea exteriorului

Eu mint, eu vorbesc

Adevărul grecilor a tremurat, cîndva, în această simplă afirmaţie: “Eu mint”. “Eu vorbesc” pune la încercare întreaga ficţiune modernă.

Aceste două afirmaţii nu au, la drept vorbind, aceeaşi putere. Ştim foarte bine că argumentul lui Epimenide poate fi stăpînit dacă distingem, în interiorul unui discurs artificial pliat asupra lui însuşi, două propoziţii diferite, dintre care una este obiectul celeilalte. Degeaba eschivează configuraţia esenţială a paradoxului (cu atît mai mult dacă acesta e expus în forma simplă a lui “Eu mint”) această dualitate esenţială, ea nu poate s-o suprime. Orice propoziţie trebuie să fie de un “tip” superior celei care îi serveşte drept obiect. Că există recurenţă între propoziţia-obiect şi cea care o desemnează, că sinceritatea cretanului, în momentul în care vorbeşte, e compromisă de însuşi conţinutul afirmaţiei sale, că el ar putea foarte bine să mintă atunci cînd vorbeşte de minciună, toate acestea constituie mai puţin un obstacol logic de nesurmontat, cît urmarea unui fapt pur şi simplu: subiectul vorbitor este acelaşi cu cel despre care se vorbeşte.

În clipa cînd spun, pe faţă, că “eu vorbesc”, nu sînt ameninţat de nici unul dintre aceste pericole; iar cele două propoziţii ce se ascund în acest unic enunţ (“eu vorbesc” şi “eu spun că vorbesc”) nu se compromit cîtuşi de puţin una pe cealaltă. Iată-mă, prin urmare, la adăpost în fortăreaţa inexpugnabilă în care afirmaţia se afirmă, ajustîndu-se exact la ea însăşi, nedînd nicăieri pe dinafară, reuşind să conjure orice pericol de eroare dat fiind că eu nu spun nimic altceva decît faptul că vorbesc. Propoziţia-obiect şi cea care o enunţă comunică fără obstacole sau reticenţe, nu numai pe latura vorbirii despre care e vorba, ci şi pe aceea a subiectului care articulează această vorbire. Este, prin urmare, adevărat, invincibil de adevărat că vorbesc atunci cînd spun că vorbesc.

S-ar putea însă ca lucrurile să nu fie atît de simple. Dacă poziţia formală a lui “eu vorbesc” nu ridică probleme speciale, sensul ei, în ciuda aparentei sale claritäţi, deschide un domeniu de întrebări poate nelimitat. “Eu vorbesc” se referă, într-adevăr, la un discurs care, oferindu-i un obiect, i-ar servi de suport. Numai că acest discurs lipseşte; “eu vorbesc” nu-şi

instaurează suveranitatea decît în absenţa oricărui alt limbaj; discursul despre care vorbesc nu preexistă nudităţii enunţate în clipa cînd spun “eu vorbesc” şi dispare în chiar momentul cînd tac. Orice posibilitate de limbaj e suprimată, aici, de tranzitivitatea în care se realizează. Pustiul o înconjoară. În ce extremă fineţe, în ce vîrf singular şi minuscul ar putea să se strîngă un limbaj care ar vrea să se surprindă pe sine în forma despuiată a lui “eu vorbesc”? Dacă nu cumva vidul în care se manifestă micimea fără de conţinut a lui “vorbesc” este o deschidere absolută prin care limbajul poate, tocmai, să se răspîndească la infinit, în vreme ce subiectul – “eu”-l care vorbeşte – se rupe în bucăţi, se împrăştie şi se risipeşte pînă la dispariţie în acest spaţiu gol. Dacă, într-adevăr, limbajul nu-şi are locul decît în suveranitatea solitară a lui “eu vorbesc”, nimic nu poate, de drept, să-l limiteze – nici cel căruia i adresează, nici adevărul a ceea ce spune şi nici valorile sau sistemele reprezentative pe care le utilizează; pe scurt, el nu mai este discurs şi comunicare a unui sens, ci etalare a limbajului în fiinţa sa brută, pură exterioritate desfăşurată; iar subiectul care vorbeşte nu mai este atît responsabilul de discurs (cel care-l ţine, care afirmă şi judecă prin el, care se reprezintă uneori, în el, sub o formă gramaticală anume pregătită), cît inexistenţa în vidul căreia se petrece scurgerea neîncetată a limbajului.

Ne-am obişnuit să credem că literatura modernă se caracterizează printr-o redublare care i-ar permite să se desemneze pe ea însăşi; în această autoreferinţă, ea îşi va fi găsit mijlocul prin care în acelaşi timp să se interiorizeze pînă la extrem (să nu mai fie decît propria ei enunţare) şi să se manifeste în semnul pîlpîitor al îndepărtatei sale existenţe. De fapt însă, evenimentul care a dus la naşterea a ceea ce, în sens strict, înţelegem prin “literatură” nu este de ordinul interiorizării decît pentru o privire de suprafaţă; este vorba, mai curînd, de o trecere la “exterior”: limbajul scapă modului de a fi al discursului – adică dinastiei reprezentării –, iar rostirea literară se dezvoltă pornind de la ea însăşi formînd o reţea în care fiecare punct, distinct de celelalte, aflat la distanţă chiar şi de cele mai apropiate, se situează, faţă de toate, într-un spaţiu care deopotrivă le include şi le separă. Literatura nu este limbajul apropiindu-se de sine pînă în punctul arzătoarei sale manifestări, ci limbajul îndepărtîndu-se cît mai mult de el însuşi; şi dacă, în această “ieşire din sine”, el îşi dezvăluie fiinţa sa proprie, această claritate bruscă dezvăluie mai degrabă o distanţare decît o repliere, o dispersie mai curînd decît o revenire a semnelor asupra lor înşile. “Subiectul “literaturii (ceea ce vorbeşte în ea şi despre ceea ce ea vorbeşte) nu va fi fiind atît limbajul în pozitivitatea sa, cît vidul în care el îşi află spaţiul propriu atunci cînd se enunţă în nuditatea lui “eu vorbesc”.

Acest spaţiu neutru caracterizează, în zilele noastre, ficţiunea occidentală (şi de aceea ea nu mai este nici o mitologie şi nici o retorică). Însă ceea ce face atît de necesar să gîndim această ficţiune – cînd odinioară era vorba de a gîndi adevărul – este faptul că "eu vorbesc" funcţionează parcă în răspărul lui "eu gîndesc". Acesta conducea, într-adevăr, la obţinerea certitudinii indubitabile cu privire la Eu şi la existenţa acestuia; "eu vorbesc", dimpotrivă, împinge înapoi, împrăştie, şterge această existenţă, nelăsînd să apară decît amplasamentul său gol. Gîndirea gîndirii, o întreagă tradiţie mai cuprinzătoare, încă, decît filosofia ne-a învăţat că ducea spre interioritatea cea mai profundă. Vorbirea vorbirii ne conduce, prin literatură, dar poate că şi pe alte căi, spre acel exterior în care subiectul care vorbeşte dispare. Acesta este, fără doar şi poate, motivul pentru care reflecţia occidentală a ezitat atît de multă vreme să gîndească fiinţa limbajului: de parcă ar fi presimţit pericolul la care experienţa nudă a limbajului ar fi putut să expună evidenţa lui "Eu sînt".

Experienţa exteriorului

Străpungerea în direcţia unui limbaj din care subiectul este eliminat, scoaterea la lumină a unei incompatibilităţi poate fără recurs între apariţia limbajului în fiinţa sa şi conştiinţa de sine în propria identitate constituie, astăzi, o experienţă care se anunţă în puncte foarte diferite ale culturii: în simplul gest de a scrie ca şi în încercările de formalizare a limbajului, în studierea miturilor ca şi în psihanaliză, totodată, de asemenea, în căutarea Logosului care să constituie un fel de loc de naştere al întregii raţiuni occidentale[*]. Iată-ne, prin urmare, trezindu-ne în faţa unui abis care ne-a rămas, vreme îndelungată, invizibil: fiinţa limbajului nu apare pentru ea însăşi decît în dispariţia subiectului. Cum să obţinem un acces la acest straniu raport? Poate printr-o formă de gîndire căreia cultura occidentală i-a schiţat, la marginile sale, posibilitatea încă incertă. Această gîndire, care se menţine în afara oricărei subiectivităţi pentru a face să-i apară ca din exterior limitele, pentru a-i enunţa sfîrşitul, a-i face să pîlpîie dispariţia şi a nu-i păstra decît invincibila absenţă, şi care în acelaşi timp nu trece mai departe de pragul oricărei pozitivităţi, nu atît pentru a-i surprinde temeiul şi justificarea, ci pentru a regăsi spaţiul în care ea se desfăşoară, golul care-i serveşte drept loc, distanţa în care ea se constituie şi în care se eschivează, deîndată ce

[*] Noul Roman şi Noul Nou Roman (dar nu numai), structuralismul lingvistic, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Heidegger... (N.T.)

privim înspre ele, certitudinile sale imediate, această gîndire, în raport cu interioritatea reflecţiei noastre filosofice şi cu pozitivitatea cunoaşterii noastre, constituie ceea ce am putea să numim “gîndirea exteriorului”.

Va trebui, într-o bună zi, să încercăm să definim formele şi categoriile fundamentale ale acestei “gîndiri a exteriorului”. Va mai trebui, de asemenea, să ne străduim să regăsim drumul parcurs de ea, să căutăm de unde ne vine şi încotro se îndreaptă. Putem să presupunem că ea s-a născut din acea gîndire mistică care, de la textele lui Dionisie Pseudoareopagitul încoace, n-a încetat să dea tîrcoale creştinismului; poate că, vreme de un mileniu sau aproape, ea s-a păstrat sub formele unei teologii negative. Nimic, însă, nu e mai puţin sigur: căci, dacă într-o astfel de experienţă este într-adevăr vorba de a “ieşi din sine”, e numai pentru a te regăsi pînă la urmă, pentru a te îngloba şi a te reculege în interioritatea orbitoare a unei gîndiri care este, cu deplină justificare, Fiinţă şi Cuvînt. Discurs deci, chiar dacă, mai presus de orice limbaj, ea este tăcere şi, mai presus de orice fiinţă, neant.

Mai puţin aventuros este să presupunem că cea dintîi ruptură prin care gîndirea exteriorului s-a arătat pentru noi a fost, într-un mod paradoxal, în monologul neîncetat al lui Sade. În epoca lui Kant şi Hegel, în momentul în care niciodată interiorizarea legii istoriei şi a lumii n-a fost, cu siguranţă, mai imperios cerută de conştiinţă occidentală, Sade nu lasă să vorbească, ca lege fără lege a lumii, decît goliciunea dorinţei. Este şi epoca în care în poezia lui Hölderlin se manifesta absenţa scînteietoare a zeilor şi se enunţa, asemeni unei legi noi, obligaţia de a aştepta, la infinit desigur, ajutorul enigmatic venit de la “absenţa lui Dumnezeu”. Am putea oare să afirmăm, fără a comite un abuz, că în acelaşi moment, unul prin denudarea dorinţei în murmurul infinit al discursului, celălalt prin descoperirea îndepărtării zeilor în falia unui limbaj pe care de a se pierde, Sade şi Hölderlin au depus în gîndirea noastră, pentru secolul următor, întrucîtva cifrată însă, experienţa exteriorului? Experienţă care trebuia să rămînă, atunci, nu atît îngropată, dat fiind că nu pătrunsese în masa culturii noastre, ci flotantă, străină, exterioară interiorităţii noastre, cît timp a durat formularea, în modul cel mai imperios cu putinţă, a exigenţei de a interioriza lumea, de a şterge alienările, de a surmonta momentul falacios al lui *Entaüsserung*[c], de a umaniza natura, de a naturaliza omul şi de a recupera pe pămînt comorile care fuseseră cheltuite în ceruri.

Însă tocmai această experienţă reapare în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în chiar miezul limbajului, devenit scînteierea însăşi a exteriorului, chiar dacă cultura noastră mai încearcă şi azi să se oglindească în el de parcă ar conţine secretul interiorităţii sale: la Nietzsche, atunci cînd

[c]

el descoperă că întreaga metafizică a Occidentului este legată nu doar de gramatica sa (ceea ce se bănuia, în mare, încă de la Schlegel), ci şi de cei care, ţinînd discursul, deţin şi dreptul de a vorbi; la Mallarmé, atunci cînd limbajul apare drept concedierea a ceea ce el numeşte, dar şi mai mult – de la *Igitur*[*] şi pînă la teatralitatea autonomă şi aleatorie a *Cărţii*[**] – ca mişcarea prin care dispare cel care vorbeşte; la Artaud, atunci cînd întregul limbaj discursiv este chemat să se dizolve în violenţa corpului şi a ţipătului, iar gîndirea, părăsind interioritatea guralivă a conştiinţei, să devină energie materială, suferinţă a cărnii, persecutare şi sfîşiere a subiectului însuşi; la Bataille, atunci cînd gîndirea, în loc să fie discurs al contradicţiei sau al inconştientului, devine discurs al limitei, al subiectivităţii rupte, al transgresiunii; la Klossowski, prin experienţa dublului, a exteriorităţii simulacrelor, a multiplicării teatrale şi demente a Eului.

Pentru această gîndire, Blanchot nu este, poate, doar unul dintre martori. Cînd se retrage în manifestarea operei sale, cînd este nu atît ascuns de textele sale, ci absent din existenţa lor şi absent prin forţa miraculoasă a existenţei lor, el este mai curînd, pentru noi, însăşi această gîndire – prezenţa reală, absolut îndepărtată, scînteietoare, invizibilă, soarta necesară, legea inevitabilă, vigoarea calmă, infinită, măsura tocmai a acestei gîndiri înseşi.

Reflecţie, ficţiune

Extrem de greu să dai acestei gîndiri un limbaj care să-i fie fidel. Orice discurs pur reflexiv riscă, într-adevăr, să readucă experienţa exteriorului la dimensiunea interiorităţii; inevitabil, reflecţia tinde s-o repatrieze pe latura conştiinţei şi s-o dezvolte într-o descriere a trăitului în care "exteriorul" ar fi schiţat ca experienţă a corpului, a spaţiului, a limitelor vrerii, a prezenţei de neşters a celuilalt (*autrui*). Limbajul ficţiunii este la fel de periculos: în corporalitatea imaginilor, uneori chiar şi în transparenţa figurilor cele mai neutre sau mai grăbite, el riscă să depună semnificaţii gata făcute, care, sub speciile unui afară imaginat, ţes din nou vechea tramă a interiorităţii.

De aici, nevoia de a converti limbajul reflexiv. Acesta nu mai trebuie să fie orientat spre o confirmare interioară – către un soi de certitudine centrală de unde n-ar mai putea fi dat afară –, ci mai degrabă spre o extremitate unde trebuie întotdeauna să se conteste: ajuns la marginea lui însuşi, el nu mai vede apărînd pozitivitatea care îl contrazice, ci vidul în care urmează să piară;

[*] S. Mallarmé, *Igitur, ou La Folie d'Elbehnon*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1925.
[**] *Le "Livre" de Mallarmé. Premières recherches sur les documents inédits*, Jacques Scherer éd., Paris, Gallimard, 1957.

şi tocmai spre acest vid trebuie el să meargă, acceptînd să dispară în rumoare, în imediata negare a ceea ce spune, într-o tăcere care nu este intimitatea unui secret, ci purul afară în care cuvintele se rostogolesc la nesfîrşit. Iată de ce limbajul lui Blanchot nu se slujeşte dialectic de negaţie. A nega dialectic înseamnă a introduce ceea ce negi în interioritatea neliniştită a spiritului. A-ţi nega propriul discurs, aşa cum face Blanchot, înseamnă a-l face să iasă neîncetat în afara lui însuşi, a-l deposeda clipă de clipă nu numai de ceea ce el tocmai a spus, ci de însăşi puterea de a enunţa; înseamnă a-l lăsa acolo unde e, mult înapoia lui însuşi, pentru a fi liber pentru un început – care este o pură origine, deoarece nu-l are decît pe el şi vidul ca principiu, dar care este şi un reînceput, deoarece limbajul trecut este cel care, săpîndu-se pe sine, a eliberat acest vid. Nu reflecţie, ci uitare; nu contradicţie, ci contestare ce şterge; nu reconciliere, ci repetare nesfîrşită; nu spiritul pornit la cucerirea laborioasă a unităţii sale, ci eroziunea nesfîrşită a exteriorului; nu adevăr iluminîndu-se în sfîrşit, ci şiroirea şi disperarea unui limbaj care întotdeauna a început deja. “Nu o vorbire, ci de-abia un murmur, un frison, mai puţin decît tăcerea, mai puţin decît abisul vidului; plenitudinea vidului, ceva ce nu poate fi făcut să tacă, care ocupă întregul spaţiu, neîntreruptul, neîncetatul, un frison şi deja un murmur, nu un murmur ci o vorbire, şi nu o vorbire oarecare, ci una distinctă, justă, la îndemîna mea”[1].

O conversie simetrică se cere şi limbajului ficţiunii. Aceasta nu mai trebuie să fie puterea care produce şi face să strălucească, neobosită, imagini, ci forţa care, din contră, le dizolvă, le uşurează de toate poverile inutile, le locuieşte cu o transparenţă interioară care încetul cu încetul le iluminează pînă le face să explodeze şi să se împrăştie în uşurinţa inimaginabilului. Mai mult decît nişte imagini, ficţiunile lui Blanchot vor fi transformarea, deplasarea, intermediarul neutru, interstiţiul imaginilor. Ele sînt precise, nu conţin decît figuri desenate în cenuşiul cotidianului şi al anonimului; iar atunci cînd fac loc minunării, aceasta nu se întîmplă niciodată în ele însele, ci în golul care le înconjoară, în spaţiul în care ele sînt aşezate fără soclu sau rădăcină. Fictivul nu e niciodată în lucruri sau în oameni, ci în imposibila asemănare a ceea ce se află între ele: întîlniri, proximitate a departelui maxim, disimulare absolută acolo unde ne aflăm. Ficţiunea nu constă, aşadar, în a face văzut invizibilul, ci în a ne face să vedem cît de invizibilă este invizibilitatea vizibilului. De aici, profunda sa înrudire cu spaţiul care, înţeles astfel, este pentru ficţiune ceea ce negativul este pentru reflecţie (în vreme ce negaţia dialectică este legată de fabula timpului). Acesta este, fără îndoială,

[1] M. Blanchot, *Celui qui ne m’accompagnait pas* (Cel care nu mă însoţea), Paris, Gallimard, “Collection blanche”, 1953, p. 125.

rolul pe care îl joacă, în aproape toate povestirile lui Blanchot, casele, culoarele, uşile şi camerele: locuri fără de loc, praguri care atrag, spaţii închise, interzise dar, cu toate acestea, deschise în calea tuturor vînturilor, culoare pe care bat uşi ce deschid camere pentru întîlniri insuportabile, care le separă prin abisuri peste care glasurile nu răzbesc, strigătele însele asurzesc; coridoare ce sfîrşesc în alte coridoare în care, noaptea, răsună, mai presus de somn, vocea sugrumată a celor ce vorbesc, tusea bolnavilor, horcăitul muribunzilor, răsuflarea suspendată a celui care nu încetează a înceta să trăiască; cameră mai lungă decît largă, îngustă precum un tunel, în care distanţa şi apropierea – apropierea uitării, distanţa aşteptării – se apropie una de cealaltă şi se îndepărtează la nesfîrşit.

Astfel, răbdarea reflexivă, întoarsă neîncetat în afara ei însăşi, şi ficţiunea care se anulează pe sine în vidul în care ea îşi denunţă propriile forme se întretaie pentru a forma un discurs care apare fără concluzii şi fără imagini, fără adevăr şi fără teatru, fără dovezi, fără mască, fără afirmaţie, liber de orice centru, eliberat de patrie şi care constituie propriul său spaţiu asemeni exteriorului către care şi în afara căruia se rosteşte. Ca rostire a exteriorului, adăpostind în cuvintele sale exteriorul căruia i se adresează, acest discurs va avea deschiderea unui comentariu: repetare a ceea ce, în afară, n-a încetat să murmure. Ca vorbire, însă, care rămîne neîncetat în afara a ceea ce spune, acest discurs va constitui o înaintare neîntreruptă spre lucrul a cărui lumină, absolut fină, n-a primit niciodată limbaj. Acest singular mod de a fi al discursului – reîntoarcere în golul echivoc al deznodămîntului şi originii – defineşte, fără îndoială, locul comun al “romanelor”, “povestirilor” şi “criticii” lui Blanchot. Într-adevăr, din clipa în care discursul încetează să mai urmeze panta unei gîndiri care se interiorizează şi, adresîndu-se fiinţei însăşi a limbajului, întoarce gîndirea spre afară, el este în acelaşi timp şi deopotrivă: relatare meticuloasă a unor experienţe, întîlniri, semne improbabile – limbaj despre exteriorul oricărui limbaj, cuvinte despre versantul invizibil al cuvintelor; şi atenţia îndreptată spre ceea ce, din limbaj, există deja, a fost deja spus, imprimat, manifestat – ascultare nu atît a ceea ce a fost, în el, spus, ci a vidului care circulă printre cuvintele sale, a murmurului care nu încetează să-l dizolve, discurs despre non-discursul întregului limbaj, ficţiune a spaţiului invizibil în care acesta apare. Tocmai de aceea distincţia dintre “romane”, “povestiri” şi “critică” nu încetează să se atenueze la Blanchot, pentru a nu mai lăsa să vorbească, în *Aşteptarea Uitarea*, decît limbajul însuşi – acela care nu este al nimănui, care nu este nici al reflecţiei nici al ficţiunii,

nici al deja-spus-ului nici al încă-nespus-ului, ci "între ele, asemeni acelui loc cu marele său aer fix, reţinerea lucrurilor în starea lor latentă"[2].

A fi atras şi neglijent

Atracţia este, pentru Blanchot, ceea ce este, desigur, dorinţa pentru Sade, forţa pentru Nietzsche, materialitatea gîndirii pentru Artaud şi transgresiunea pentru Bataille: experienţa pură a exteriorului, şi cea mai nudă. Mai trebuie doar să înţelegem aşa cum se cuvine la ce anume se referă acest cuvînt: atracţia, aşa cum o înţelege Blanchot, nu se sprijină pe nici un farmec, nu întrerupe nici o solitudine, nu întemeiază nici o comunicare pozitivă. A fi atras nu înseamnă a fi invitat de atracţia exteriorului, ci mai degrabă a resimţi, în gol şi lipsă, prezenţa exteriorului, şi, legat de această prezenţă, faptul că te afli iremediabil în afara exteriorului. Departe de a chema interioritatea să se apropie de altă interioritate, atracţia manifestă în mod imperios faptul că exteriorul este aici, deschis, fără intimitate, fără protecţie şi fără reţinere (şi cum ar putea el să aibă aşa ceva, el, care nu are interioritate, ci se desfăşoară la infinit dincolo de orice închidere?); dar că tocmai la această deschidere este cu neputinţă să ai acces, dat fiind că exteriorul nu-şi livrează niciodată esenţa; el nu poate să se ofere asemeni unei prezenţe pozitive – lucru iluminat din interior de certitudinea propriei sale existenţe –, ci numai asemeni absenţei ce se retrage cît mai departe de ea însăşi şi se sapă în semnul pe care-l face ca să înaintăm către ea, ca şi cum ar fi cu putinţă s-o ajungem. Minunată simplitate a deschiderii, atracţia nu are nimic de oferit decît vidul care se cască la nesfîrşit sub paşii celui atras, decît indiferenţa care-l întîmpină ca şi cum n-ar fi acolo, decît mutismul prea insistent ca să-i putem rezista, prea echivoc ca să-l putem descifra şi să-i dăm o interpretare definitivă – nimic altceva de oferit decît gestul unei femei la fereastră, o uşă întredeschisă, zîmbetele unui paznic pe un prag ilicit, o privire hărăzită morţii.

Atracţia are drept corelativ necesar neglijenţa. Raporturile dintre cele două sînt complexe. Pentru a putea să fie atras, omul trebuie să fie neglijent – cu o neglijenţă esenţială, care desconsideră complet ceea ce el e pe cale să facă (Thomas, în *Aminadab*[*], nu intră pe uşa fabuloasei pensiuni decît neglijînd să intre în casa de vizavi) şi îi consideră inexistente trecutul, apropiaţii, întreaga sa altă viaţă care e astfel azvîrlită în afară (nici în

[2] M. Blanchot, *L'Attente l'Oubli*, Paris, Gallimard, "Colection blanche", 1962, p. 162.
[*] M. Blanchot, *Aminadab*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1942.

pensiunea din *Aminadab*, nici în oraşul din *Preaînaltul*[**], nici în "sanatoriul" din *Ultimul Om*[***] şi nici în apartamentul din *Momentul voit*[****] nu se ştie ce se întîmplă în exterior şi nimeni nu se preocupă de asta: ne aflăm în afara acestui afară niciodată figurat, ci indicat, doar, fără încetare de albeaţa absenţei sale, de paloarea unui suveran abstract sau, în cel mai bun caz, de scînteierea zăpezii printr-o fereastră). O astfel de neglijenţă nu este, la drept vorbind, altceva decît cealaltă faţă a unui zel – a acelei hotărîri mute, nejustificate, încăpăţînate, în ciuda tuturor piedicilor, de a te lăsa atras de atracţie sau, mai exact (dat fiind că atracţia este lipsită de pozitivitate), de a fi în vidul mişcării fără scop şi mobil a atracţiei înseşi. Klossowski a avut infinită dreptate atrăgînd atenţia asupra faptului că Henri, personajul din *Preaînaltul*, se numeşte "*Sorge*" (Grijă), cu un nume care nu este citat decît de două sau trei ori în text.

Însă acest zel este el oare tot timpul treaz, nu comite el o uitare – mai neînsemnată, în aparenţă, dar cu atît mai decisivă decît uitarea masivă a întregii vieţi, a tuturor afecţiunilor anterioare, a tuturor înrudirilor? Mersul care îl face să înainteze fără odihnă pe omul atras nu constituie, oare, tocmai distragerea şi eroarea? N-ar fi trebuit oare "să rămînem acolo, să nu plecăm de acolo", aşa cum se sugerează în mai multe rînduri în *Cel care nu mă însoţea* şi în *Momentul voit*? Propriu zelului nu este oare să se încurce în propria sa grijă de a face prea mult, de a multiplica demersurile, de a se lăsa furat de propria-i încăpăţînare, de a ieşi în întîmpinarea atracţiei, cînd atracţia nu-i vorbeşte în mod imperios, din adîncul retragerii sale, decît celui care este retras? Ţine de esenţa zelului faptul de a fi neglijent, de a crede că ceea ce e disimulat se află în altă parte, că trecutul va reveni, că legea te priveşte, că eşti aşteptat, supravegheat şi pîndit. Cine va putea şti vreodată dacă Thomas – şi poate că trebuie să ne gîndim, aici, la "Necredinciosul" – a avut mai multă credinţă decît ceilalţi, neliniştindu-şi propria credinţă, cerînd să vadă şi să atingă? Oare ceea ce a atins el pe un corp de carne era tocmai ceea ce căuta atunci cînd cerea o prezenţă resuscitată? Iar iluminarea care-l pătrunde nu este oare deopotrivă întuneric şi lumină? Lucie nu este, poate, cea pe care o căutase; poate că ar fi trebuit să-l întrebe pe cel care-i fusese impus ca însoţitor; poate că, în loc să dorească să urce la etajele superioare pentru a o regăsi pe femeia improbabilă care-i surîsese, ar fi trebuit să urmeze calea simplă, panta cea mai blîndă, şi să se lase în voia puterilor vegetale de jos. Poate că nu el era cel chemat, poate că un altul era cel aşteptat.

[**] *Id.*, *Le Très-Haut*, Paris, Gallimard, "Colection blanche", 1948.
[***] *Id.*, *Le Dernier Homme*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1957.
[****] *Id.*, *Au moment voulu*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1951.

Atîta incertitudine care face din zel şi din neglijenţă două figuri infinit reversibile îşi are, fără îndoială, principiul în "delăsarea care domneşte în casă"[3]. Neglijenţă mai vizibilă, mai disimulată, mai echivocă dar şi mai fundamentală decît toate celelalte. Totul, în această neglijenţă, poate fi descifrat ca semn intenţional, aplicaţie secretă, spionaj sau capcană: servitorii leneşi sînt poate nişte forţe secrete, poate că roata hazardului împarte sorţi scrise de multă vreme în cărţi. Aici însă, nu zelul înglobează neglijenţa ca indispensabila sa parte de umbră, ci neglijenţa e cea care rămîne atît de indiferentă faţă de tot ce poate s-o manifeste sau s-o disimuleze, încît orice gest în raport cu ea dobîndeşte valoare de semn. Thomas a fost chemat din neglijenţă: deschiderea atracţiei e una cu neglijenţa care-l întîmpină pe cel pe care ea l-a chemat; constrîngerea pe care ea o exercită (şi de aceea este ea absolută şi absolut nereciprocă) nu este pur şi simplu oarbă; e iluzorie; nu leagă pe nimeni, căci ar fi ea însăşi legată de această legătură şi n-ar mai putea fi pura atracţie deschisă. Şi cum ar putea ea să nu fie esenţialmente neglijentă – lăsînd lucrurile să fie ceea ce sînt, lăsînd timpul să treacă şi să revină, lăsîndu-i pe oameni să înainteze spre ea –, din moment ce este exteriorul infinit, din moment ce nu există nimic care să nu cadă în afara ei, din moment ce ea dizolvă în dispersia pură toate figurile interiorităţii?

Eşti atras exact în măsura în care eşti neglijent; şi tocmai de aceea trebuia ca zelul să constea în a neglija această neglijenţă, în a deveni tu însuţi grijă curajos neglijentă, în a înainta spre lumină prin neglijenţa umbrei, pînă în clipa cînd se descoperă că lumina nu e decît neglijenţă, pur afară echivalent întunericului care împrăştie, asemeni unei lumînări pe care o stingi suflînd uşor, zelul neglijent care fusese atras de ea.

Unde e legea, cine face legea?

A fi neglijent, a fi atras este o modalitate de a manifesta şi de a disimula legea – de a manifesta retragerea în care ea se disimulează, de a o atrage, prin urmare, într-o lumină care să o ascundă.

Evidentă pentru inimă, legea n-ar mai fi lege, ci interioritatea blîndă a conştiinţei. Dacă, însă, ea ar fi prezentă într-un text, dacă ar fi posibil s-o descifrezi între rîndurile unei cărţi, dacă registrul i-ar putea fi consultat, ea ar avea soliditatea lucrurilor exterioare; ai putea s-o urmezi sau să nu i te supui: unde ar mai fi atunci puterea ei, ce forţă sau ce prestigiu ar mai face-o să fie venerabilă? În fapt, prezenţa legii e disimularea ei. Legea, în chip suveran,

[3] *Aminadab*, *op. cit.*, p. 220.

bîntuie cetăţile, instituţiile, comportamentele şi gesturile; orice am face, oricît de mari ar fi dezordinea şi delăsarea, ea şi-a desfăşurat deja forţa: “Casa este întotdeauna, clipă de clipă, în starea în care trebuie să fie”[4]. Libertăţile pe care ni le permitem nu sînt în stare s-o întrerupă; putem foarte bine să credem că ne desprindem de ea, că îi privim aplicarea din afară; în clipa în care ni se pare că citim de departe decretele care nu sînt valabile decît pentru ceilalţi sîntem cel mai aproape de lege, o facem să circule, “contribuim la aplicarea unui decret public”[5]. Totuşi, această neîncetată manifestare nu luminează niciodată ce spune sau ce vrea legea: mai mult decît principiul sau prescrierea internă a conduitelor, ea este exteriorul care le cuprinde şi care, în felul acesta, le face să scape oricărei interiorităţi; ea este noaptea care le mărgineşte, vidul care le circumscrie, întorcîndu-le singularitatea, fără ştirea nimănui, în cenuşia monotonie a universalului şi deschizînd în jurul lor un spaţiu al frămîntării, al insatisfacţiei, al zelului înmulţit.

Şi al transgresiunii. Căci cum am putea noi să cunoaştem legea şi s-o simţim cu adevărat, cum am putea s-o constrîngem să devină vizibilă, să-şi exercite cu claritate puterile, să vorbească, dacă n-am provoca-o, dacă n-am sili-o să iasă din retranşările sale, dacă n-am merge cu hotărîre mereu mai departe către exteriorul în care ea se află tot mai retrasă? Cum i-am putea vedea invizibilitatea altfel decît răsucită în reversul pedepsei, care nu este, la urma urmei, decît legea depăşită, iritată, ieşită din sine? Dar dacă pedeapsa ar putea fi provocată prin simplul arbitrariu al celor ce violează legea, aceasta s-ar afla la dispoziţia lor: ei ar putea să-i aducă atingere şi s-o facă să apară după voie; ar fi stăpîni peste umbra şi lumina ei. Iată de ce transgresiunea poate foarte bine să încalce interdicţia încercînd să atragă legea pînă la sine; de fapt însă, ea se lasă întotdeauna atrasă de retragerea esenţială a legii; înaintează cu încăpăţînare în deschiderea unei invizibilităţi pe care niciodată nu reuşeşte s-o învingă; nebuneşte, ea încearcă să facă legea să apară pentru a putea s-o uimească şi s-o venereze cu chipul său luminos; nu face nimic altceva decît s-o întărească în slăbiciunea ei – în acea lejeritate de întuneric care constituie invincibila, impalpabila ei substanţă. Legea este tocmai această umbră către care cu necesitate înaintează fiece gest, în măsura în care ea este însăşi umbra gestului care înaintează.

De o parte şi de alta a invizibilităţii legii, *Aminadab* şi *Preaînaltul* alcătuiesc un diptic. În primul dintre aceste romane, ciudata pensiune în care Thomas a pătruns (atras, chemat, ales poate, nu însă fără să fie constrîns să treacă peste atîtea praguri interzise) pare a asculta de o lege care nu e

[4] *Aminadab*, *op. cit.*, p. 115.
[5] *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 81.

cunoscută: proximitatea şi absenţa acesteia sînt neîncetat reamintite de uşi ilicite şi deschise, de marea roată care împarte sorţi indescifrabile sau lăsate în alb, de apăsarea unui etaj superior de unde a venit chemarea, de unde cad porunci anonime, dar unde nimeni nu a putut să pătrundă; în ziua în care unii au vrut să forţeze legea în adăpostul său, au întîlnit în acelaşi timp monotonia locului în care se aflau deja, violenţă, sînge, moarte, prăbuşire şi, în sfîrşit, resemnare, disperare şi dispariţia voluntară, fatală, în exterior: căci exteriorul legii este într-atît de inaccesibil încît a voi să-l învingi şi să pătrunzi în el te condamnă nu doar la pedeapsa care ar fi legea în sfîrşit constrînsă, ci la însuşi exteriorul acestui exterior – la o uitare mai adîncă decît toate. Cît priveşte "domesticii" – cei care, spre deosebire de "pensionari", sînt "ai casei" şi care, *paznici* şi *servitori*, trebuie să reprezinte legea pentru a o aplica şi a i se supune în tăcere –, nimeni nu ştie, nici măcar ei, ce anume slujesc (legea casei sau voinţa oaspeţilor); nu se ştie nici măcar dacă nu sînt cumva pensionari deveniţi servitori; ei întruchipează în acelaşi timp zelul şi nepăsarea, beţia şi atenţia, somnul şi activitatea neîncetată, figura îngemănată a răutăţii şi a solicitudinii: instanţa în care se disimulează disimularea şi ceea ce o manifestă.

În *Preaînaltul*, legea însăşi (întrucîtva etajul superior din *Aminadab*, în monotona sa asemănare, în exacta sa identitate cu celelalte) este cea care se manifestă în esenţiala ei disimulare. Sorge ("grija" legii: aceea pe care o simţim faţă de lege şi aceea arătată de lege faţă de cei pe care se aplică, chiar şi atunci, şi mai cu seamă atunci cînd vor să-i scape), Henri Sorge e funcţionar: lucrează la primărie, în birourile stării civile; nu este decît o rotiţă, măruntă desigur, în interiorul acelui organism ciudat care face din existenţele individuale o instituţie; e forma primă a legii, deoarece transformă orice naştere în arhivă. Or, iată-l abandonîndu-şi slujba (dar este oare un abandon? Beneficiază de un concediu, pe care şi-l prelungeşte, fără autorizaţie, desigur, dar cu complicitatea Administraţiei care îi menajează, implicit, această lene esenţială); este suficientă această cvasi-pensionare – să fie o cauză, să fie un efect? – pentru ca toate existenţele să intre în derută şi pentru ca moartea să instaureze o domnie care nu mai este aceea, clasificatoare, a stării civile, ci aceea dezordonată, contagioasă, anonimă a epidemiei; nu este o moarte adevărată, cu deces şi constatare a decesului, ci un carnagiu confuz în care nu se ştie cine-i bolnav şi cine-i medic, paznic sau victimă, ce e închisoare şi ce e spital, zonă protejată sau fortăreaţă a răului. Barierele sînt rupte, totul dă peste margini: e dinastia apelor care cresc, împărăţia umidităţii suspecte, a scurgerilor, abceselor, vomismentelor; individualităţile se dizolvă; corpurile scăldate în sudoare se topesc în pereţi;

strigăte infinite urlă prin degetele care le sufocă. Şi totuşi, atunci cînd părăseşte serviciul pentru statul în slujba căruia trebuia să pună existenţa celorlalţi, Sorge nu iese în afara legii; ci o constrînge, dimpotrivă, să se manifeste în locul gol pe care tocmai l-a abandonat; în mişcarea prin care el îşi şterge existenţa singulară şi o sustrage universalităţii legii, el nu face decît s-o exalte, s-o slujească, să-i arate perfecţiunea, s-o "oblige" legînd-o, însă, de propria sa dispariţie (ceea ce constituie, într-un anumit sens, contrarul existenţei transgresive exemplificate de Bouxx sau Dorte); el nu mai este, prin urmare, nimic altceva decît legea însăşi.

Dar legea nu poate să răspundă la această provocare decît prin propria ei retragere: nu pentru că s-ar replia într-o tăcere încă şi mai profundă, ci pentru că rămîne în imobilitatea sa identică. Putem foarte bine să ne repezim în golul ce s-a deschis: se pot forma comploturi, zvonuri de sabotaj pot să se răspîndească, incendiile şi omorurile pot foarte bine să ia locul ordinii celei mai ceremonioase; dar nicicînd ordinea legii n-a fost mai suverană, pentru că înglobează acum şi ceea ce vrea s-o răstoarne. Acela care, împotriva ei, vrea să întemeieze o nouă ordine, să organizeze o a doua poliţie, să instituie un alt stat nu va întîlni niciodată decît întîmpinarea tăcută şi infinit complezentă a legii. Aceasta, la drept vorbind, nu se schimbă: a coborît o dată pentru totdeauna în mormînt şi fiecare dintre formele sale nu va fi altceva decît o metamorfoză a acestei morţi ce nu se mai sfîrşeşte. Sub o mască împrumutată din tragedia greacă – cu o mamă ameninţătoare şi demnă de milă asemeni Clitemnestrei, un tată dispărut, o soră ce se agaţă de doliul său şi un socru atotputernic şi insidios –, Sorge este un Oreste supus, un Oreste preocupat să se sustragă legii pentru a i se supune cu atît mai bine. Încăpăţînîndu-se să trăiască în cartierul pestiferat, el este, totodată, şi zeul care acceptă să moară printre oameni, dar care, nereuşind să moară, lasă vacantă promisiunea legii, eliberînd o tăcere care sfîşie strigătul cel mai profund: unde e legea, cine face legea? Iar atunci cînd, printr-o nouă metamorfoză sau printr-o nouă adîncire în propria-i identitate, el este, de către femeia care seamănă, straniu, cu sora sa, recunoscut, numit, denunţat, venerat şi călcat în picioare, iată-l, pe el, deţinătorul tuturor numelor, transformîndu-se într-un lucru de nenumit, într-o absenţă absentă, în prezenţa informă a vidului şi în oroarea mută a acestei prezenţe. Dar poate că această moarte a lui Dumnezeu este opusul morţii (infamia unui lucru flasc şi vîscos care palpită veşnic); şi gestul care se întinde ca să ucidă acest lucru îi liberează, în sfîrşit, limbajul; însă acest limbaj nu mai are nimic altceva de spus decît acel "Vorbesc, acum vorbesc" al legii, care continuă la nesfîrşit, prin simpla proclamare a acestui limbaj în exteriorul mutismului său.

Euridice şi Sirenele

Deîndată ce o priveşti, faţa legii se întoarce şi reintră în umbră; dacă vrei să-i auzi vorbele, nu surprinzi decît un cîntec care nu-i nimic altceva decît mortala promisiune a unui cîntec viitor.

Sirenele sînt forma insesizabilă şi interzisă a vocii atrăgătoare. Ele nu sînt, în întregime, decît cîntec. Simplă dîră argintată pe suprafaţa mării, gol al valului, grotă deschisă între stînci, plajă de alb, ce altceva sînt ele, în însăşi fiinţa lor, decît chemarea pură, vidul fericit al ascultării, al atenţiei, al invitaţiei la pauză? Muzica lor este opusul unui imn: nici o prezenţă nu pîlpîie în cuvintele lor nemuritoare; numai promisiunea unui cîntec viitor le străbate melodia. Ele seduc nu atît prin ceea ce fac să se audă, cît prin ceea ce străluceşte în îndepărtarea cuvintelor lor, prin viitorul a ceea ce ele sînt pe cale să spună. Fascinaţia pe care o provoacă nu se naşte din cîntecul lor actual, ci din ceea ce promite el să fie. Ceea ce Sirenele îi promit lui Ulise că vor cînta este trecutul faptelor sale de vitejie, transformate, pentru viitor, în poem: “Cunoaştem necazurile, toate necazurile pe care zeii, pe cîmpiile Troadei, le-au trimis celor din Argos şi celor din Troia”. Oferit parcă în gol, în negativ, cîntecul nu este decît atracţia cîntecului, dar el nu-i promite decît dublul a ceea ce acesta a trăit, cunoscut, îndurat, nimic altceva decît ceea ce este el însuşi. Promisiune deopotrivă amăgitoare şi veridică. Ea minte, deoarece toţi cei care se vor lăsa seduşi de ea şi-şi vor îndrepta navele către plajă nu vor întîlni decît moartea. Dar ea spune, totuşi, adevărul, deoarece numai prin moarte va putea cîntecul să se înalţe şi să povestească la infinit aventura eroului. Şi totuşi, acest cîntec pur – atît de pur încît nu spune nimic altceva decît propria sa retragere devoratoare –, trebuie să renunţi a-l asculta, trebuie să îţi astupi urechile, să-l traversezi ca şi cum ai fi surd, pentru a continua să trăieşti şi a începe, deci, să cînţi; sau, mai exact, pentru ca povestea ce nu va muri să se nască, trebuie să asculţi, dar să rămîi la picioarele catargului, legat de mîini şi de picioare, trebuie să învingi dorinţa printr-un vicleşug ce se violentează pe el însuşi, să suferi orice suferinţă rămînînd pe pragul abisului atrăgător şi să te regăseşti, pînă la urmă, dincolo de cîntec, ca şi cum ai fi traversat de viu moartea, pentru a o restitui, însă, într-un limbaj secund.

Faţă în faţă, figura lui Euridice. În aparenţă, ea este perfect opusă, deoarece trebuie chemată din regatul umbrei prin melodia unui cîntec capabil să seducă şi să adoarmă moartea, deoarece eroul n-a ştiut să opună rezistenţă

puterii ei de a vrăji căreia chiar ea îi va fi victima cea mai tristă. Cu toate acestea, ea e o rudă apropiată a Sirenelor: aşa cum acestea nu cîntă decît viitorul unui cînt, Euridice nu lasă să se vadă decît promisiunea unui chip. Degeaba a potolit Orfeu lătratul cîinilor şi a sedus puterile nefaste: el ar fi trebuit, pe drumul de întoarcere, să fie la fel de înlănţuit ca Ulise sau la fel de insensibil ca mateloţii acestuia; în fapt, el a fost, într-o singură persoană, eroul şi echipajul său: a fost cuprins de dorinţa interzisă şi s-a dezlegat cu propriile sale mîini, lăsînd chipul invizibil să se piardă în noapte, aşa cum Ulise lasă să se piardă în valuri cîntecul pe care nu l-a auzit. În acel moment, atît pentru unul cît şi pentru celălalt, vocea este eliberată: pentru Ulise, o dată cu salvarea, cu povestirea posibilă a minunatei aventuri; pentru Orfeu însă, este pierderea absolută, este jalea fără sfîrşit. Se poate, însă, ca sub povestirea triumfătoare a lui Ulise să domnească, tăcută, părerea de rău de a nu fi ascultat mai bine şi timp mai îndelungat, de a nu se fi aruncat în valuri cît mai aproape de vocea minunată în care cîntecul avea, probabil, să se împlinească. Iar sub tînguirea lui Orfeu izbucneşte gloria de a fi văzut, mai puţin de o clipă, chipul inaccesibil, în chiar momentul în care acesta îşi întorcea faţa şi reintra în noapte: imn adus limpezimii fără nume şi fără loc.

Aceste două figuri se îmbină profund în opera lui Blanchot[6]. Există povestiri dedicate, precum *Condamnarea la moarte*[*], privirii lui Orfeu: acelei priviri care, pe pragul oscilant al morţii, merge să caute prezenţa îngropată, încearcă s-o aducă, imagine, pînă la lumina zilei, dar nu-i păstrează decît neantul, în care poemul poată să apară. Cu toate acestea, Orfeu n-a văzut, aici, chipul lui Euridice în mişcarea care-l sustrage şi-l face invizibil: el a putut să-l contemple în faţă, a văzut cu ochii lui privirea deschisă a morţii, "cea mai teribilă privire care poate fi aruncată unei fiinţe umane". Şi tocmai această privire, sau mai curînd privirea naratorului asupra acestei priviri este cea care emană o extraordinară putere de atracţie; ea este cea care, în mijlocul nopţii, provoacă apariţia unei a doua femei într-o stupefacţie deja captivă şi-i va impune, pînă la urmă, masca de gips în care se poate contempla "faţă în faţă ceea ce-i viu pentru eternitate". Privirea lui Orfeu a primit puterea mortală care cînta în vocea Sirenelor. În mod asemănător, naratorul din *Momentul voit* o caută pe Judith în locul interzis unde aceasta este închisă; împotriva tuturor aşteptărilor, o găseşte fără dificultate, asemeni unei prea apropiate Euridice care ar veni să se ofere într-o întoarcere imposibilă şi fericită. În spatele ei însă, figura care o păzeşte şi de sub paza căreia o smulge nu este atît zeiţa inflexibilă şi întunecată, cît o pură voce "indiferentă

[6] Cf. *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1955, pp. 179-184; *Le Livre à venir*, *op. cit.*, pp. 9-17.
[*] M. Blanchot, *L'Arrêt de mort*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1948.

şi neutră, retrasă într-o regiune vocală în care ea se despoaie pînă într-atît de toate perfecţiunile inutile încît pare privată de ea însăşi: justă, dar într-un fel care reaminteşte justiţia atunci cînd aceasta este lăsată în voia tuturor fatalităţilor negative”[7]. Vocea aceasta care “cîntă în alb” şi care oferă atît de puţin de auzit nu este, oare, aceea a Sirenelor a căror întreagă seducţie constă în vidul pe care-l deschid, în imobilitatea fascinată cu care ele-i ating pe cei care le ascultă?

Însoţitorul

Încă de la primele semne ale atracţiei, în momentul în care de-abia se schiţează retragerea chipului dorit, în care de-abia se aude, în ÎNCĂLECAREA murmurului, fermitatea vocii solitare, există un fel de mişcare blîndă şi violentă care pătrunde în interioritate, o face să iasă afară din sine întorcînd-o pe dos şi provoacă apariţia, alături de aceasta – sau mai curînd dincoace de ea – figura de fundal a unui însoţitor întotdeauna ascuns, dar care se impune de fiecare dată cu o evidenţă nici o clipă neliniştită; un dublu la distanţă, o asemănare ce opune rezistenţă. În momentul în care interioritatea e atrasă afară din sine, un exterior sapă tocmai locul unde interioritatea obişnuieşte să-şi găsească retragerea şi posibilitatea de a se replia: o formă îşi face apariţia – mai puţin decît o formă, un fel de anonimat inform şi încăpăţînat –, deposedînd subiectul de identitatea sa simplă, golidu-l pe dinăuntru şi rupîndu-l în două figuri gemene dar nu şi superpozabile, deposedîndu-l de dreptul său imediat de a spune *Eu* şi înălţînd împotriva discursului său o vorbire care este, în chip indisociabil, ecou şi tăgadă. A ciuli urechea spre vocea argintată a Sirenelor, a te întoarce spre chipul interzis care deja s-a sustras nu înseamnă doar a încălca legea pentru a înfrunta moartea, nu înseamnă doar a abandona lumea şi distracţia aparenţei, ci a simţi cum creşte, brusc, în tine însuţi pustiul la celălalt capăt al căruia (distanţa această fără măsură e, însă, la fel de neînsemnată ca o linie) scînteiază un limbaj fără subiect determinabil, o lege fără zeu, un pronume personal fără personaj, un chip fără expresie şi fără ochi, un altul care este acelaşi. În această sfîşiere şi în această legătură să rezide oare, în secret, principiul atracţiei? În clipa în care te credeai purtat în afara ta însuţi de un departe inaccesibil, nu era vorba cumva doar de această prezenţă surdă ce apăsa, din umbră, cu inevitabilul său puseu? Exteriorul gol al atracţiei e, poate, identic cu acela, foarte apropiat, al dublului. Însoţitorul ar fi, atunci, atracţia ajunsă în culmea

[7] *Au moment voulu*, *op. cit.*, pp. 68-69.

disimulării: disimulată pentru că se oferă ca o pură prezenţă apropiată, obstinată, redundantă, ca o figură în plus; dar disimulată, totodată, şi pentru că mai mult respinge decît atrage, pentru că trebuie ţinută la distanţă, pentru că eşti tot timpul ameninţat să fii absorbit de ea şi compromis o dată cu ea într-o confuzie lipsită de măsură. De aici, faptul că însoţitorul apare în acelaşi timp ca o exigenţă faţă de care eşti întotdeauna inegal şi ca o apăsare de care ai vrea să te eliberezi; eşti legat de el în mod indestructibil printr-o familiaritate greu de suportat, dar trebuie, totuşi, să te apropii şi mai mult, să găseşti, cu el, o legătură care să nu fie această absenţă de legătură prin care eşti legat de el sub forma fără de chip a absenţei.

Reversibilitate nesfîrşită a acestei figuri. Şi, în primul rînd, însoţitorul este o călăuză nemărturisită, o lege manifestă, dar invizibilă ca lege; sau nu cumva este el o masă apăsătoare, o inerţie care împiedică, un somn care ameninţă să adoarmă orice vigilenţă? Abia intrat în casa în care l-a atras un gest de-abia schiţat, un surîs echivoc, Thomas capătă un dublu straniu (acesta să fie, conform semnificaţiei titlului, cel “dat de Domnul”?): chipul său în aparenţă rănit nu este decît desenul unei figuri tatuate chiar pe faţa sa şi care, în ciuda unor erori grosolane, păstrează parcă “reflexul unei frumuseţi trecute”. Cunoaşte el cumva, mai bine ca toţi, secretele casei, aşa cum va afirma la sfîrşitul romanului, iar neghiobia lui aparentă să nu fie decît aşteptarea mută a întrebării? E călăuză sau prizonier? Aparţine el forţelor inaccesibile care stăpînesc casa, nu e decît un servitor? Îl cheamă *Dom*. Invizibil şi tăcut ori de cîte ori Thomas vorbeşte cu terţi, dispare în curînd cu totul; dar brusc, atunci cînd, în sfîrşit, Thomas pare a fi intrat în casă, cînd crede că a regăsit chipul şi vocea pe care le căuta, cînd este tratat ca un servitor, Dom reapare, deţinînd, pretinzînd că deţine legea şi cuvîntul: Thomas a greşit că nu i-a arătat încredere, că nu l-a întrebat nimic tocmai pe el, care era acolo ca să răspundă, că şi-a cheltuit inutil zelul încercînd să ajungă la etajele superioare cînd ar fi fost de ajuns să coboare. Şi pe măsură ce vocea lui Thomas e tot mai sugrumată, Dom vorbeşte, revendicînd dreptul de a vorbi şi de a vorbi pentru el. Întregul limbaj basculează şi, în momentul cînd Dom foloseşte persoana întîi, însuşi limbajul lui Thomas începe să vorbească fără el, deasupra golului lăsat, în bezna unei nopţi ce comunică cu lumina zilei strălucitoare, despre dîra absenţei sale vizibile.

Însoţitorul este, totodată, în chip indisociabil, foarte aproape şi foarte departe; în *Preaînaltul*, el este reprezentat de Dorte, omul de “acolo”; străin de lege, exterior ordinii cetăţii, el e boala în stare sălbatică, moartea însăşi împrăştiată în cuprinsul şi prin intermediul vieţii; în opoziţie cu Preaînaltul, el este Preajosul; se află, cu toate acestea, în cea mai obsedantă proximitate; e

familiar fără reţineri, debordează de confidenţe, prezent cu o prezenţă multiplicată şi inepuizabilă; este vecinul veşnic; tusea sa străbate uşile şi pereţii, agonia sa răsună în întreaga casă, şi, în această lume care transpiră umiditate, în care apa urcă de pretutindeni, iată că însăşi carnea lui Dorte, febra şi sudoarea sa străpung peretele despărţitor şi formează o pată de cealaltă parte, în odaia lui Sorge. Iar atunci cînd, în sfîrşit, moare, urlînd, într-o ultimă transgresiune, că nu e mort, strigătul său trece în mîna care-l sufocă şi va vibra la nesfîrşit în degetele lui Sorge; carnea acestuia, oasele şi corpul său vor fi, pentru multă vreme, această moarte împreună cu strigătul care o contestă şi o afirmă.

Tocmai în această mişcare prin care pivotează limbajul se manifestă, desigur, în modul cel mai adecvat, esenţa însoţitorului obstinat. Acesta nu este, într-adevăr, un interlocutor privilegiat, vreun alt subiect vorbitor, ci limita fără nume de care se ciocneşte limbajul. Această limită nu are, însă, nimic pozitiv; ea constituie, mai curînd, fondul lipsit de măsură în direcţia căruia limbajul nu încetează a se pierde dar pentru a reveni identic la sine, ca ecoul unui alt discurs spunînd acelaşi lucru, al aceluiaşi discurs spunînd altceva. “Cel care nu mă însoţea” nu are nume (şi vrea să fie ţinut în acest anonimat esenţial); este un *El* fără chip şi fără privire, nu poate să vadă decît prin limbajul altcuiva pe care îl supune ordinii propriei sale nopţi; el se apropie, astfel, cel mai mult de acel *Eu* care vorbeşte la persoana întîi şi căruia îi reia cuvintele şi frazele într-un vid fără limite; şi totuşi nu are legătură cu acesta, o distanţă infinită îi desparte. De aceea cel care spune *Eu* trebuie să se apropie neîncetat de el pentru a-l întîlni în sfîrşit pe acest însoţitor care nu-l însoţeşte sau pentru a lega cu el o relaţie suficient de pozitivă pentru a putea să o manifeste dezlegînd-o. Nu există nici un pact între ei, dar ei sînt totuşi puternic legaţi de o interogaţie constantă (descrieţi ce vedeţi; scrieţi acum?) şi prin discursul neîntrerupt ce manifestă imposibilitatea de a răspunde. E ca şi cum, în golul acesta care nu este, poate, decît erodarea de neînfrînt a persoanei care vorbeşte, am asista la eliberarea spaţiului unui limbaj neutru; între narator şi acest însoţitor indisociabil care nu-l însoţeşte, de-a lungul liniei subţiri care-i separă aşa cum separă pe *Eu*-ul vorbitor de *El*-ul care e în fiinţa sa vorbită, se precipită întreaga naraţiune, desfăşurînd un loc fără loc care este exteriorul întregii vorbiri şi al întregii scrieri, şi care le face să apară, le deposedează, le impune propria sa lege, manifestă în derularea sa infinită sclipirea lor de o clipă, scînteietoarea lor dispariţie.

Nici una, nici alta

În ciuda anumitor consonanţe, ne aflăm, aici, foarte departe de experienţa în care unii obişnuiesc să se piardă pentru a se regăsi. În mişcarea care-i e proprie, mistica încearcă să atingă – chiar dacă va trebui să treacă prin beznă – pozitivitatea unei existenţe deschizînd spre ea o comunicare dificilă. Şi chiar şi atunci cînd această existenţă se contestă pe sine, se sapă în travaliul propriei negativităţi pentru a se retrage la nesfîrşit într-o zi fără lumină, într-o noapte fără umbră, într-o puritate fără nume, într-o vizibilitate liberă de orice figură, ea constituie, totuşi, un adăpost în care experienţa îşi poate afla odihna. Adăpost pe care îl protejează atît legea unui Cuvînt, cît şi întinderea deschisă a tăcerii; căci, în funcţie de forma experienţei, tăcerea este suflul inaudibil, prim, nemăsurat de unde poate să vină orice discurs manifest, sau cuvîntul este domnia care are puterea să se reţină în suspansul unei tăceri.

Dar în experienţa exteriorului nu este cîtuşi de puţin vorba de aşa ceva. Mişcarea atracţiei, retragerea însoţitorului scot la iveală ceea ce există înainte de orice cuvînt, dedesubtul oricărui mutism: şiroirea continuă a limbajului. Limbaj care nu este vorbit de nimeni: orice subiect nu desenează în cuprinsul său decît un pliu gramatical. Limbaj ce nu se rezolvă în nici o tăcere: orice întrerupere nu formează decît o pată albă pe această pînză fără cusături. El deschide un spaţiu neutru în care nici o existenţă nu poate prinde rădăcini: ştiam, încă de la Mallarmé, că cuvîntul este inexistenţa manifestă a ceea ce desemnează; ştim, acum, că fiinţa limbajului este vizibila ştergere a celui care vorbeşte: “A spune că aud aceste cuvinte nu ar însemna să-mi explic periculoasa stranietate a relaţiilor mele cu ele... Aceste cuvinte nu vorbesc, nu sînt interioare, ele sînt, dimpotrivă, lipsite de intimitate, fiind pe de-a-ntregul în afară, şi ceea ce ele desemnează mă angajează în acest afară al întregii vorbiri, aparent mai secret şi mai lăuntric decît vorbirea forului interior, însă aici exteriorul e gol, secretul nu are profunzime, ceea ce e repetat este vidul repetiţiei, aşa ceva nu vorbeşte şi, totuşi, întotdeauna a fost spus[8]”. Tocmai spre acest anonimat al limbajului eliberat şi deschis asupra propriei sale absenţe de limită conduc experienţele narate de Blanchot; în acest spaţiu murmurant ele îşi află nu atît capătul, cît locul fără geografie al posibilului lor reînceput: de exemplu, întrebarea în sfîrşit senină, luminoasă şi directă pe care Thomas o pune la sfîrşitul lui *Aminadab*, în momentul în care orice cuvînt pare a-i fi retras; pura izbucnire a promisiunii goale – “acum vorbesc” – din *Preaînaltul*; sau, în ultimele pagini din *Cel care nu mă însoţea*,

[8] *Celui qui ne m’accompagnait pas*, *op. cit.*, pp. 135-136.

apariţia unui surîs care nu are chip, dar care poartă, în sfîrşit, un nume tăcut; sau primul contact cu cuvintele ulteriorului reînceput de la sfîrşitul *Ultimului Om*.

Limbajul se descoperă, atunci, eliberat de toate vechile mituri prin care s-a format conştiinţa noastră cu privire la cuvinte, la discurs, la literatură. S-a crezut, multă vreme, că limbajul stăpînea timpul, că funcţiona atît ca legătură viitoare în cuvîntul dat, cît şi ca memorie şi povestire; s-a considerat că este profeţie şi istorie; s-a crezut, de asemenea, că în această suveranitate a lui, el deţinea puterea de a provoca apariţia corpului vizibil şi etern al adevărului; s-a crezut că esenţa sa consta în forma cuvintelor sau în suflul care le făcea să vibreze. Dar el nu este decît şiroire şi rumoare informă, forţa sa stă în disimulare; de aceea el face corp comun cu eroziunea timpului; este uitare fără profunzime şi vid transparent al aşteptării.

În fiecare dintre cuvintele sale, limbajul se îndreaptă, într-adevăr, spre conţinuturi care îi sînt prealabile; însă în fiinţa sa, şi dacă se reţine cît mai aproape de fiinţa sa, el nu se desfăşoară decît în puritatea aşteptării. Aşteptarea nu este îndreptată spre nimic: căci obiectul care ar veni să o satisfacă n-ar face decît s-o anuleze. Şi totuşi, ea nu este, pe loc, împietrire resemnată; are puterea de îndurare a unei mişcări fără capăt şi care nu îşi promite nicicînd răsplata unui repaus; nu se înfăşoară în nici o interioritate; fiecare dintre cele mai neînsemnate parcele ale sale cade într-un iremediabil afară. Aşteptarea nu poate să se aştepte pe sine la capătul propriului său trecut, să se încînte cu răbdarea sa şi nici să se sprijine o dată pentru totdeauna pe curajul care niciodată nu i-a lipsit. Ceea ce o adună nu este memoria, ci uitarea. Această uitare nu trebuie, totuşi, confundată nici cu împrăştierea proprie distracţiei, nici cu somnul în care ar cădea vigilenţa; ea se compune dintr-o veghe atît de trează, atît de lucidă, atît de matinală, încît constituie mai degrabă o concediere a nopţii şi o pură deschidere către o zi care nu a venit încă. În acest sens, uitarea este extremă atenţie – atenţie atît de extremă încît şterge orice chip singular ce poate să i se ofere; deîndată ce e determinată, o formă este în acelaşi timp prea veche şi prea nouă, prea străină şi prea familiară pentru a nu fi imediat recuzată de puritatea aşteptării şi sortită, astfel, imediatului uitării. Doar în uitare aşteptarea se menţine ca aşteptare: atenţie trează la ceea ce ar fi radical nou, fără vreo legătură de asemănare şi de continuitate cu ceva (noutate a aşteptării însăşi, întinsă în afara sieşi şi liberă de orice trecut), şi atenţie faţă de ceea ce ar fi, în chipul cel mai profund cu putinţă, vechi (deoarece din adîncul ei înseşi, aşteptarea n-a încetat niciodată să aştepte).

Prin fiinţa sa care aşteaptă şi uită, prin această putere de disimulare care şterge orice semnificaţie determinată şi însăşi existenţa celui care vorbeşte, prin această neutralitate cenuşie care formează ascunzătoarea esenţială a oricărei fiinţe şi care eliberează, astfel, spaţiul imaginii, limbajul nu este nici adevărul şi nici timpul, nici eternitatea şi nici omul, ci forma, întotdeauna descompusă, a exteriorului; el face să comunice, sau lasă, mai curînd, să se vadă, în fulgerul neîncetatei lor oscilaţii, originea şi moartea – contactul lor de o clipă menţinut într-un spaţiu nemăsurat. Purul afară al originii, dacă spre el, într-adevăr, îşi aţinteşte atenţia limbajul ca să-l întîmpine, nu se fixează niciodată într-o pozitivitate imobilă şi penetrabilă; iar exteriorul mereu reînceput al morţii, chiar dacă este purtat spre lumină de uitarea esenţială limbajului, nu impune niciodată limita pornind de la care s-ar schiţa, în sfîrşit, adevărul. Ele basculează imediat una în cealaltă; originea are transparenţa a ceea ce nu are sfîrşit, în vreme ce moartea deschide la nesfîrşit asupra repetiţiei începutului. Iar ceea ce *este* limbajul (nu ceea ce vrea el să spună, nu forma în care o spune), ceea ce el este în fiinţa sa este tocmai această voce atît de fină, acest recul atît de imperceptibil, această slăbiciune din miezul şi din jurul fiecărui lucru, fiecărui chip, care scaldă în aceeaşi limpezime neutră – ziuă şi noapte deopotrivă – efortul tardiv al originii, eroziunea matinală a morţii. Uitarea ucigătoare a lui Orfeu, aşteptarea lui Ulise înlănţuit sînt însăşi fiinţa limbajului.

Pe vremea cînd limbajul se definea ca loc al adevărului şi ca legătură a timpului, pentru el era absolut periculos faptul că Epimenide Cretanul afirmase că toţi cretanii erau mincinoşi: legătura acestui discurs cu el însuşi îl dezlega de orice adevăr posibil. Dar dacă limbajul se dezvăluie ca transparenţă reciprocă a originii şi a morţii, nu există existenţă care, prin simpla afirmare a lui “Eu vorbesc”, să nu capete promisiunea ameninţătoare a propriei sale dispariţii, a viitoarei sale apariţii.

Nietzsche, Freud, Marx

Acest proiect de “masă rotundă” mi s-a părut foarte interesant, atunci cînd mi-a fost propus, dar, desigur, şi foarte incomod. Propun o abordare indirectă: cîteva teme privind *tehnicile de interpretare* la Marx, Nietzsche şi Freud.

De fapt, în spatele acestor teme se ascunde un vis; acela de a putea realiza, într-o bună zi, un soi de Corpus general, de Enciclopedie a tuturor tehnicilor de interpretare pe care le-am cunoscut de la gramaticienii greci şi pînă în zilele noastre. Din acest mare corpus al tuturor tehnicilor de interpretare puţine capitole, cred, au fost redactate pînă în prezent.

Mi se pare că am putea să spunem următoarele, ca introducere generală la această idee a unei istorii a tehnicilor de interpretare: că limbajul, cel puţin în culturile indoeuropene, a trezit întotdeauna două feluri de bănuieli:

– în primul rînd, bănuiala că limbajul nu spune exact ceea ce spune. Sensul pe care noi îl surprindem, şi care este imediat manifestat, nu este poate, în realitate, decît un sens minor, care protejează, concentrează şi, totuşi, transmite un alt sens; acesta din urmă fiind deopotrivă sensul cel mai puternic şi sensul “de dedesubt”. E ceea ce grecii numeau *alegoria* şi *hyponoia*;

– pe de altă parte, limbajul mai trezeşte şi altă bănuială: că el debordează, oarecum, forma sa propriu-zis verbală şi că există multe alte lucruri pe lume care vorbesc şi care nu sînt limbaj. Este foarte posibil, la urma urmelor, ca natura, marea, foşnetul copacilor, animalele, chipurile, măştile, cuţitele încrucişate să vorbească; există, poate, limbaj care se articulează într-un mod care nu este verbal. Acesta ar fi, în mare, *semainon*-ul grecilor.

Aceste două bănuieli, pe care le vedem apărînd încă de la greci, nu au dispărut, şi continuă să ne fie şi azi contemporane, din moment ce tocmai am reînceput să credem, din secolul al XIX-lea încoace, că gesturile mute, bolile, întregul tumult din jurul nostru ar putea şi el să vorbească; mai mult ca niciodată, noi aţintim, azi, auzul la tot acest limbaj posibil, încercînd să surprindem sub cuvinte un discurs mai esenţial.

Părerea mea este că fiecare cultură, vreau să spun fiecare formă culturală a civilizaţiei europene a avut sistemul său de interpretare, tehnicile, metodele şi modalităţile sale proprii de a bănui limbajul care vrea să spună altceva decît ceea ce spune şi de a bănui că există limbaj şi în afara limbajului. Se pare, deci, că ar fi o întreprindere de inaugurat pentru a stabili sistemul sau tabloul, cum se spunea în secolul al XVII-lea, tuturor acestor sisteme de interpretare.

Pentru a înţelege care este sistemul de interpretare întemeiat de secolul al XIX-lea, şi, prin urmare, căruia noi continuăm să-i aparţinem şi azi, mi se pare că ar trebui să pornim de la o referinţă îndepărtată în timp, de la un tip de tehnică aşa cum a putut, de pildă, să existe în secolul al XVI-lea. În acea epocă, ceea ce dădea *loc* interpretării, deopotrivă poziţia sa generală şi unitatea minimală pe care interpretarea le avea de tratat, era *asemănarea*. Acolo unde lucrurile se asemănau, acolo unde *era* asemănare, ceva voia să fie spus şi putea fi descifrat; e cunoscut rolul important pe care l-au jucat în cosmologia, botanica, zoologia şi filosofia veacului al XVI-lea asemănarea şi toate noţiunile care pivotează ca nişte sateliţi în jurul ei. La drept vorbind, pentru ochii noştri de oameni ai secolului XX, toată această reţea de similitudini este destul de confuză şi de încîlcită. În realitate însă, acest corpus al asemănării din secolul al XVI-lea era perfect organizat. Existau cel puţin cinci noţiuni perfect definite:

– noţiunea de convenienţă, *convenentia*, care înseamnă potrivire (de exemplu a sufletului la corp sau a seriei animale la seria vegetală);

– noţiunea de *sympatheia*, simpatia, care este identitatea accidentelor în substanţe distincte;

– noţiunea de *emulatio*, care este foarte curiosul paralelism al atributelor în substanţe sau fiinţe distincte, astfel încît atributele sînt un fel de oglindire a unora de către altele într-o substanţă şi în alta. (Astfel, Porta explică faptul că faţa umană, cu cele şapte părţi pe care el le deosebeşte, sînt emulaţia cerului cu cele şapte planete ale sale.);

– noţiunea de *signatura*, semnătura, care constituie, printre proprietăţile vizibile ale unui individ, imaginea unei proprietăţi invizibile şi ascunse;

– şi, în sfîrşit, fireşte, noţiunea de *analogie*, care este identitatea raporturilor între două sau mai multe substanţe diferite.

Teoria semnului şi tehnicile de interpretare se bazau, prin urmare, în acea epocă, pe o definiţie cît se poate de clară a tuturor tipurilor posibile de asemănare, şi se aflau la temelia a două tipuri perfect opuse de cunoaştere: *cognitio*, care era trecerea, oarecum laterală, de la o asemănare la alta; şi

divinatio, care era cunoaşterea în profunzime, mergînd de la o asemănare de suprafaţă spre o asemănare mai profundă. Toate aceste asemănări manifestă *consensus*-ul lumii care le întemeiază; ele se opun lui *simulacrum*, asemănarea rea, care are la bază disensiunea dintre Dumnezeu şi Diavol.

*

Dacă aceste tehnici de interpretare ale secolului al XVI-lea au fost lăsate în suspensie de evoluţia gîndirii occidentale din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, dacă critica baconiană şi critica cartezianăa asemănării au jucat cu siguranţă un rol important pentru punerea lor între paranteze, secolul al XIX-lea şi în special Marx, Nietzsche şi Freud ne-au readus în prezenţa unei noi posibilităţi de interpretare, au întemeiat din nou posibilitatea unei hermeneutici.

Cartea întîi a *Capitalului*[*], texte precum *Naşterea tragediei*[**] şi *Genealogia moralei*[***] sau *Traumdeutung*[****] ne readuc în prezenţa unor tehnici interpretative. Şi efectul de şoc, soiul de rană provocată în gîndirea occidentală de aceste opere se datorează, probabil, faptului că ele au reconstituit, sub privirile noastre, ceva ce Marx însuşi, de altfel, numea "hieroglife". Lucrul acesta ne-a pus într-o postură inconfortabilă, deoarece tehnicile acestea de interpretare ne privesc pe noi înşine, deoarece noi înşine, interpreţii, am început să ne interpretăm cu ajutorul acestor tehnici. Cu aceste tehnici de interpretare va trebui să-i interogăm, retroactiv, şi pe interpreţii care au fost Freud, Nietzsche şi Marx, ceea ce face să fim mereu plimbaţi într-un perpetuu joc de oglinzi.

---

[*] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Buch I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburg, O. Meissner, 1867 (*Le Capital. Critique de l'économie politique*, livre I: *Le Développement de la production capitaliste*, trad. fr. J. Roy, revue par M. Rubel, in *Œuvres*, t. I: *Économie*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Plèiade", 1965, pp. 630-690). (ED. ROM.)

[**] F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, Leipzig, E.W. Fritzsch, 1872 (*La Naissance de la tragédie. Ou Hellénité et Pessimisme*, trad. fr. P. Lacoue-Labarthe, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. I, 1977, pp. 23-156). (*Naşterea tragediei*, trad. rom. Simion Dănilă, *in* Fr. Nietzsche, *Opere complete*, vol. 2, Timişoara, Ed. Hestia, 1998. Cf. şi trad. rom. Ion Dobrogeanu-Gherea şi Ion Herdan, *in* vol. *De la Apollo la Faust*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1978.)

[***] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, C.G. Naumann, 1887 (*La Généalogie de la morale*, trad. fr. I. Hildenbrand et J. Gratien, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VII, 1971, pp. 213-347). (*Genealogia moralei*, trad. rom. Liana Micescu, *in* vol. Fr. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994.)

[****] S. Freud, *Die Traumdeuntung*, Viena, Franz Deuticke, 1900 (*L'Interprétation des rêves*, trad. fr. D. Berger, Paris, P.U.F., 1967).

Freud spune undeva că există trei mari răni narcisice în cultura occidentală: rana impusă de Copernic; aceea provocată de Darwin, atunci cînd a descoperit că Omul se trage din maimuţă; şi rana făcută de Freud însuşi, atunci cînd şi el, la rîndul său, a descoperit că conştiinţa se întemeiază pe inconştienţă*. Stau şi mă întreb dacă nu am putea, cumva, spune că Freud, Nietzsche şi Marx, cuprinzîndu-ne într-o misiune de interpretare ce se oglindeşte mereu pe ea însăşi, n-au constituit în jurul nostru, şi pentru noi, aceste oglinzi de unde ne sînt trimise înapoi nişte imagini ale căror răni nevindecabile formează narcisismul nostru de azi. Mi se pare, în orice caz, şi în această direcţie aş dori să fac anumite sugestii, că Marx, Nietzsche şi Freud n-au multiplicat, oarecum, semnele în lumea occidentală. Ei n-au dat un sens nou unor lucruri care nu aveau sens. Ei au schimbat, de fapt, natura semnului şi au modificat modul în care semnul în general putea fi interpretat.

Cea dintîi întrebare pe care aş vrea să o pun e următoarea: nu au modificat oare Marx, Freud şi Nietzsche în profunzime spaţiul de repartiţie în care semnele pot fi semne?

În epoca pe care am luat-o ca punct de reper, secolul al XVI-lea, semnele erau dispuse în mod omogen într-un spaţiu care era şi el omogen, şi asta în toate direcţiile. Semnele pămîntului trimiteau la cer, dar trimiteau şi la lumea subterană, trimiteau de la om la animal, de la animal la plantă, şi reciproc. Începînd cu secolul al XIX-lea, cu Freud, Marx şi Nietzsche, semnele s-au etajat într-un spaţiu mult mai diferenţiat, pe o dimensiune pe care am putea-o numi a profunzimii, cu condiţia de a nu înţelege prin aceasta interioritatea, ci, dimpotrivă, exterioritatea.

Mă gîndesc mai cu seamă la îndelungata dezbatere pe care Nietzsche n-a încetat s-o întreţină cu profunzimea. Există la Nietzsche o critică a profunzimii ideale, a profunzimii de conştiinţă, pe care el o denunţă ca invenţie a filosofilor; această profunzime ar fi căutare pură şi lăuntrică a adevărului. Nietzsche arată cît de mult presupune ea resemnarea, ipocrizia, masca; astfel încît interpretul e obligat, atunci cînd parcurge semnele profunzimii pentru a le denunţa, să coboare pe linia verticală şi să arate că această profunzime a interiorităţii este, în realitate, altceva decît ceea ce spune că e. Trebuie, prin urmare, ca interpretul să coboare, să fie, cum spune Nietzsche, "scormonitorul în drojdia societăţii"[1].

---

* Aluzie la tripla umilire la care a fost supus narcisimul uman de către Nicolaus Copernic ("umilirea cosmologică"), Charles Darwin ("umilirea biologică") şi Sigmund Freud ("umilirea psihologică") despre care vorbeşte Freud în *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, 1917 (*Une difficulté de la psychanalyse*, trad. fr. M. Bonaparte et E. Marty, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, coll. "Les Essais", nr. 61, 1933, pp. 141-147).

[1] F. Nietzsche, *Morgenröthe*, Leipzig, C.G. Naumann, 1880. *Aurore. Pensées sur les*

Această linie descendentă nu poate fi, de fapt, trasată atunci cînd interpretezi, decît pentru a restitui exterioritatea scînteietoare care a fost acoperită şi îngropată. Şi aceasta pentru că, dacă interpretul trebuie să meargă el însuşi pînă la fund, asemeni unui scormonitor, mişcarea interpretării este, dimpotrivă, aceea a unei înălţări, a unei înălţări din ce în ce mai sus, care să lase întotdeauna să se etaleze în urma ei, într-un mod din ce în ce mai vizibil, profunzimea; şi profunzimea este restituită, acum, ca secret absolut superficial, astfel încît zborul vulturului, urcarea muntelui, toată această verticalitate atît de importantă din *Zarathustra* reprezintă, în sens strict, răsturnarea profunzimii, descoperirea faptului că profunzimea nu era decît un joc, o cută a suprafeţei. Pe măsură ce lumea devine tot mai profundă sub privire, ne dăm seama că tot ce a exersat profunzimea omului nu a fost decît un joc de copii.

Mă întreb dacă această spaţialitate, acest joc al lui Nietzsche cu profunzimea, nu pot fi comparate cu jocul, aparent diferit, pe care Marx l-a jucat cu platitudinea. Conceptul de platitudine, la Marx, este deosebit de important; la începutul *Capitalului*, el explică felul în care, spre deosebire de Perseu, el trebuie să se afunde în ceaţă pentru a demonstra că, de fapt, nu există nici monştri şi nici enigme profunde, pentru că tot ce e profunzime în concepţia burgheziei cu privire la monedă, capital, valoare etc. nu este, în realitate, decît platitudine.

Şi, firește, trebuie să reamintim şi spaţiul de interpretare pe care Freud l-a constituit nu numai prin faimoasa topologie a Conştiinţei şi Inconştientului, ci şi prin regulile pe care el le-a formulat pentru atenţia psihanalitică, şi descifrarea de către analist a ceea ce se spune de-a lungul întregului "lanţ" vorbit. Ar trebui să reamintim spaţialitatea, la urma urmelor cît se poate de materială, căreia Freud i-a atribuit atîta importanţă, şi care îl etalează pe bolnav sub privirea de sus a psihanalistului.

*

Cea de-a doua temă pe care aş vrea să v-o propun, şi care, de altfel, se leagă oarecum de aceasta, ar fi de a indica, pornind de la cei trei oameni despre care tocmai vorbim, că interpretarea a devenit, în sfîrşit, o sarcină infinită.

Ea era deja o sarcină infinită, la drept vorbind, încă din veacul al XVI-lea, numai că semnele trimiteau de la unele la altele, şi aceasta pur şi simplu

---

préjugés moraux, § 446: "Hiérarchie" (trad. fr. Julien Hervier, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1980, p. 238 *(N. ed. fr.)*

pentru că asemănarea nu poate fi decît limitată. Începînd cu secolul al XIX-lea, semnele se înlănţuie într-o reţea inepuizabilă, la rîndul ei infinită, şi nu pentru că s-ar sprijini pe o asemănare fără margini, ci pentru că există abis şi deschidere ireductibile.

Neîmplinirea interpretării, faptul că este întotdeauna fărîmiţată şi că rămîne în suspensie la marginea ei însăşi se regăseşte, cred, într-un mod destul de asemănător, la Marx, Nietzsche şi Freud, sub forma unui refuz al începutului. Refuz al "robinsonadei", spunea Marx; distincţia, atît de importantă la Nietzsche, dintre început şi origine; şi caracterul mereu neterminat al demersului regresiv şi analitic la Freud. Mai cu seamă la Nietzsche şi Freud, de altfel, şi într-o mai mică măsură la Marx, vedem desenîndu-se această experienţă, atît de importantă, cred, pentru hermeneutica modernă, conform căreia cu cît mergem mai departe în interpretare, cu atît ne apropiem de o regiune absolut periculoasă, unde interpretarea nu numai că îşi va afla punctul de unde va trebui să se întoarcă înapoi, dar şi unde va dispărea ea însăşi ca interpretare, atrăgînd, poate, după sine dispariţia interpretului însuşi. Existenţa mereu mai apropiată a punctului absolut al interpretării ar fi, în acelaşi timp, aceea a unui punct de ruptură.

La Freud, ştim foarte bine cum a avut loc, progresiv, descoperirea acestui caracter esenţialmente deschis al interpretării, structural abisal. Ea a fost făcută mai întîi într-un mod foarte aluziv, foarte voalat faţă de ea însăşi, în *Tramdeutung*, atunci cînd Freud îşi analizează propriile vise şi invocă motive de pudoare şi de nedivulgare a unui secret personal pentru a se întrerupe.

În analiza cazului Dora, vedem apărînd ideea că interpretarea trebuie să se oprească, nu poate să meargă pînă la capăt din pricina a ceva care, cîţiva ani mai tîrziu, va fi numit *transfer*. După care se afirmă, prin întregul studiu al transferului, inepuizabilitatea analizei, în caracterul infinit şi infinit problematic al raportului dintre analizat şi analist, raport care este, fireşte, constitutiv pentru psihanaliză, şi care deschide spaţiul în care aceasta nu încetează a se desfăşura, fără a putea să ajungă la un sfîrşit.

Şi la Nietzsche este evident că interpretarea este întotdeauna neterminată. Căci ce este pentru el filosofia dacă nu un fel de filologie mereu în suspensie, o filologie fără sfîrşit, derulată mereu mai departe, o filologie care nu va fi niciodată fixată în mod absolut? De ce? Pentru că, aşa cum spune el însuşi în *Dincolo de bine şi de rău*, "nu-i exclus ca însăşi constituţia fundamentală a existenţei să implice faptul că deplina cunoaştere atrage după

sine pieirea[*]". Şi totuşi, în *Ecce homo*[**], el a demonstrat cît de aproape se afla de această cunoaştere absolută care face parte din fundamentul Fiinţei. La fel, în cursul toamnei anului 1888, la Torino.

Dacă descifrăm în corespondenţa lui Freud neîncetatele sale griji din clipa în care a descoperit psihanaliza, ne putem întreba dacă experienţa lui Freud nu este, în fond, destul de asemănătoare cu cea a lui Nietzsche. Ceea ce se află în chestiune în punctul de ruptură al interpretării, în această convergenţă a interpretării către un punct care o face imposibilă, ar putea fi ceva precum experienţa nebuniei.

Experienţă împotriva căreia Nietzsche s-a zbătut şi de care a fost fascinat; experienţă împotriva căreia Freud însuşi, întreaga sa viaţă, a luptat, nu fără angoasă. Această experienţă a nebuniei ar constitui sancţiunea unei mişcări a interpretării, care se apropie la infinit de centrul său şi care se prăbuşeşte, calcinată.

*

Această neterminare esenţială a interpretării cred că este legată de alte două principii, şi ele fundamentale, şi care constituie, împreună cu primele două despre care tocmai am vorbit, postulatele hermeneuticii moderne. Mai întîi, acesta: dacă interpretarea nu se poate niciodată încheia este pur şi simplu pentru că nu există nimic de interpretat. Nu există nimic absolut prim de interpretat, deoarece, în fond, totul este deja interpretare, fiecare semn este, în sine, nu lucrul ce se oferă interpretării, ci interpretarea altor semne.

Nu există niciodată, dacă vreţi, un *interpretandum* care să nu fie deja *interpretans*, astfel încît raportul care se stabileşte prin interpretare este în egală măsură de elucidare şi de violenţă. Într-adevăr, interpretarea nu clarifică o materie de interpretat care ar veni să i se ofere în mod pasiv; ea nu poate decît să se înstăpînească asupra unei interpretări deja existente, pe care trebuie s-o răstoarne, s-o întoarcă pe dos, s-o distrugă cu lovituri de ciocan.

---

[*] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, C.G. Naumann, 1886. (*Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, trad. fr. C. Heim, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VII, 1971, § 39, p. 56. (*N. ed. fr.*) (Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău. Preludiu la o filosofie a viitorului*, trad. rom. Francisc Grünberg, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1991, p. 49.)

[**] F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig, C.G. Naumann, 1889 (*Ecce homo. Comment on devient ce que l'on est*, trad. fr. J.-C. Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, 1974, pp. 237-341). (*Ecce homo*, trad. rom. Mircea Ivănescu, Cluj, Ed. Dacia, 1994.)

Putem observa acest lucru deja la Marx, care nu interpretează istoria raporturilor de producţie, ci un raport care se prezintă el însuşi ca o interpretare, deoarece se prezintă ca natură. La fel, Freud nu interpretează semne, ci interpretări. Căci ce descoperă el sub simptome? El nu descoperă, aşa cum se spune, "traumatisme", ci scoate la lumină *fantasme*, cu încărcătura lor de angoasă, adică un nucleu care este deja el însuşi, în fiinţa sa proprie, o interpretare. Anorexia, de pildă, nu trimite la sevraj, aşa cum semnificantul ar trimite la semnificat; anorexia ca semn, ca simptom de interpretat trimite la fantasmele sînului matern deficitar, care este el însuşi o interpretare, care este deja, în el însuşi, un corp vorbitor. Iată de ce Freud nu are de interpretat altfel decît în limbajul bolnavilor săi ceea ce chiar aceştia îi oferă ca simptome; interpretarea sa este interpretarea unei interpretări, în termenii prin care această interpretare se oferă. E cunoscut faptul că Freud a inventat Supraeul în ziua cînd un bolnav i-a spus: "Simt un cîine pe mine".

În acelaşi fel se înstăpîneşte şi Nietzsche asupra interpretărilor care s-au înstăpînit, deja, unele asupra altora. Pentru Nietzsche nu există un semnificat originar. Cuvintele însele nu sînt altceva decît interpretări, de-a lungul întregii lor istorii ele interpretează mai înainte de a fi semne, şi nu semnifică, pînă la urmă, decît tocmai pentru că nu sînt decît nişte interpretări esenţiale. Dovadă, faimoasa etimologie a lui *agathos*[2]. Este şi ceea ce Nietzsche spune atunci cînd afirmă că întotdeauna cuvintele au fost inventate de clasele superioare; ele nu indică un semnificat, ci impun o interpretare. Drept urmare, nu pentru că există semne prime şi enigmatice ne-am dedicat noi, acum, sarcinii de a interpreta, ci tocmai pentru că există interpretări, pentru că nu încetează a exista, sub tot ce vorbeşte, marea urzeală de interpretări violente. Tocmai de aceea există semne, semne ce ne prescriu interpretarea propriei lor interpretări, ce ne prescriu să le răsturnăm ca semne. Din acest punct de vedere, se poate spune că *allegoria* şi *hyponoia* sînt în adîncul limbajului şi înaintea lui, nu ceea ce s-a strecurat ulterior sub cuvinte, pentru a le deplasa şi a le face să vibreze, ci ceea ce a determinat naşterea cuvintelor, ceea ce le face să pîlpîie cu o strălucire ce nu se fixează niciodată. Din aceeaşi pricină, interpretul, la Nietzsche, este "veridicul"; el este "veritabilul", şi nu pentru că s-ar înstăpîni asupra unui adevăr adormit pentru a-l profera, ci pentru că rosteşte interpretarea pe care orice adevăr are funcţia de a-l acoperi. Şi poate că tocmai această întîietate a interpretării faţă de semne constituie elementul cu adevărat decisiv în hermeneutica modernă.

[2] Cf. *Genealogia moralei*, *op. cit.*, Prima disertaţie, §§ 4 şi 5.

Ideea că interpretarea precede semnul implică faptul că semnul nu este o fiinţă simplă şi binevoitoare (*bienveillant*), aşa cum mai era cazul pînă în secolul al XVI-lea, cînd pletora semnelor, faptul că lucrurile se asemănau dovedeau, pur şi simplu, bunăvoinţa (*la bienveillance*) lui Dumnezeu, şi nu îndepărtau decît printr-un văl transparent semnul de semnificat. Începînd din secolul al XIX-lea, o dată cu Freud, Marx şi Nietzsche, am impresia că semnul începe să devină, dimpotrivă, răuvoitor (*malveillant*); vreau să spun că există în semn un mod ambiguu şi oarecum suspect de a vrea rău (*mal vouloir*) şi de a "veghea rău" (*"malveiller"*). Şi aceasta exact în măsura în care semnul este deja o interpretare care nu se arată ca atare. Semnele sînt nişte interpretări care încearcă să se justifice, nu invers.

Acesta este modul de funcţionare a monedei aşa e definită în *Critica economiei politice* şi mai cu seamă în cartea întîi a *Capitalului*. Aşa funcţionează şi simptomele la Freud. Iar la Nietzsche, cuvintele, justiţia, clasificările binare ale Binelui şi Răului, semnele deci, sînt nişte măşti. Dobîndind această nouă funcţie de acoperire a interpretării, semnul îşi pierde fiinţa sa simplă de semnificant pe care o mai avea, încă, în epoca Renaşterii, opacitatea sa ajunge, parcă, să se deschidă, iar în această deschizătură pot, atunci, să pătrundă toate conceptele negative care rămăseseră, pînă atunci, străine de teoria semnului. Acesta nu cunoştea decît momentul transparent şi abia negativ al vălului. Acum devine posibilă organizarea, în interiorul semnului, a unui întreg joc al conceptelor negative, de contradicţii şi opoziţii, pe scurt, a întregului ansamblu al jocului forţelor reactive atît de bine analizate de Deleuze în cartea sa despre Nietzsche[a].

"A repune dialectica pe picioare": dacă această expresie trebuie să aibă un sens, acesta n-ar putea, cumva, fi tocmai reintroducerea în masa semnului, în acest spaţiu deschis, nesfîrşit, abisal, în acest spaţiu fără un conţinut real şi fără reconciliere, a acestui joc al negativităţii pe care dialectica, pînă la urmă, îl dezamorsase conferindu-i un sens pozitiv?

*

Ultima caracteristică, în sfîrşit, a hermeneuticii: interpretarea se vede obligată să se interpreteze pe sine însăşi la infinit; să se reia mereu pe ea însăşi. De unde două consecinţe importante. Prima este aceea că interpretarea va fi întotdeauna o interpretare prin întrebarea "cine?"; nu se interpretează ce se află în semnificat, ci, în fond: cine a pus interpretarea.

[a] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

Principiul interpretării nu este altceva decît interpretul, şi acesta e, poate, sensul dat de Nietzsche cuvîntului "psihologie". A doua consecinţă este că interpretarea trebuie să se interpreteze întotdeauna pe ea însăşi şi nu poate evita să revină asupra ei însăşi. În opoziţie cu timpul semnelor, care este un timp al scadenţei, şi în opoziţie cu timpul dialecticii, care e, totuşi, linear, avem, prin urmare, un timp al interpretării care e circular. Acest timp e obligat să treacă din nou pe unde a mai trecut deja, ceea ce face ca, în total, singurul pericol care ameninţă cu adevărat interpretarea, un pericol suprem însă, să fie acela la care, paradoxal, tocmai semnele o expun. Moartea interpretării constă în a crede că există semne, semne care există prim, originar, real, ca nişte mărci coerente, pertinente şi sistematice.

Viaţa interpretării, din contră, constă în a crede că nu există decît interpretări. Cred că trebuie să înţelegem foarte bine acest lucru, pe care prea mulţi contemporani de-ai noştri îl uită, şi anume că hermeneutica şi semiologia sînt duşmani de moarte. O hermeneutică ce se repliază, într-adevăr, pe o semiologie crede în existenţa absolută a semnelor: ea părăseşte violenţa, neterminarea, infinitatea interpretărilor pentru a instaura teroarea indicelui şi a suspecta limbajul. Recunoaştem, aici, marxismul de după Marx. Dimpotrivă, o hermeneutică ce se cuprinde în ea însăşi intră în domeniul limbajelor care nu încetează a se implica pe ele însele, în acea regiune mediană a nebuniei şi a limbajului pur. Aici îl recunoaştem pe Nietzsche.

DISCUŢII

Dl. Boehm: Aţi arătat foarte bine că interpretarea nu se opreşte niciodată la Nietzsche şi constituie însăşi ţesătura realităţii. Mai mult decît atît: a interpreta lumea şi a o schimba nu sînt, pentru Nietzsche, două lucruri diferite. Dar la fel stau lucrurile şi în cazul lui Marx? Într-un text celebru, el opune schimbarea lumii transformării ei...

Dl. Foucault: Mă aşteptam să-mi opuneţi această frază a lui Marx. Cu toate acestea, dacă vă gîndiţi la economia politică, o să remarcaţi că Marx o tratează întotdeauna ca pe un mod de interpretare. Textul despre interpretare se referă la filosofie şi la sfîrşitul filosofiei. Însă economia politică aşa cum o înţelege Marx n-ar putea oare să constituie o interpretare care să nu fie condamnată, dat fiind că ar putea să ţină seama de schimbarea lumii şi, într-un fel, ar interioriza-o?

Dl. Boehm: Altă întrebare: esenţială, pentru Marx, Nietzsche şi Freud, nu este cumva ideea unei automistificări a conştiinţei? Nu aceasta este ideea

cu adevărat nouă, care nu apare înainte de secolul al XIX-lea şi care îşi are sursa la Hegel?

Dl. Foucault: Ar fi o laşitate din partea mea dacă v-aş spune că tocmai aceasta nu este problema pe care am dorit să o pun. Am vrut să tratez interpretarea ca atare. De ce am reînceput să interpretăm? Să fie sub influenţa lui Hegel?

Un lucru e sigur, şi anume că importanţa semnului, o anumită schimbare, oricum, în importanţa şi creditul acordat semnului s-a produs la sfîrşitul secolului al XVIII-lea sau începutul celui de-al XIX-lea; din motive foarte numeroase. De pildă, descoperirea filologiei în sensul clasic al termenului, organizarea reţelei limbilor indoeuropene, faptul că metodele de clasificare şi-au pierdut utilitatea, toate acestea au reorganizat, probabil, în întregime lumea culturală a semnelor. Anumite lucruri precum filosofia naturii, înţeleasă în sens foarte larg, şi nu doar la Hegel, dar şi la toţi contemporanii germani ai lui Hegel, constituie fără îndoială dovada acestei alterări în regimul semnelor, care s-a produs în acel moment în cultură.

Părerea mea este că ar fi mai fertil, să spunem, în momentul de faţă, pentru genul de probleme care se pun, să vedem în ideea mistificării conştiinţei mai curînd o temă născută din modificarea regimului fundamental al semnelor în loc să aflăm, invers, în ea originea preocupării de a interpreta.

Dl. Taubes: Analiza d-lui Foucault nu este oare incompletă? Domnia sa nu a ţinut cont de tehnicile exegezei religioase, care au avut un rol decisiv. Şi n-a urmărit adevărata articulare istorică. În ciuda celor spuse de Dl. Foucault, părerea mea este că interpretarea începe, în secolul al XIX-lea, o dată cu Hegel.

Dl. Foucault: Nu am spus nimic despre interpretarea religioasă, care a avut într-adevăr o importanţă extremă, pentru că în foarte scurta istorie pe care am schiţat-o m-am plasat pe latura semnelor şi nu pe aceea a sensului. Cît priveşte ruptura petrecută în secolul al XIX-lea, o putem foarte bine pune sub numele lui Hegel. Dar în istoria semnelor, luate în extensia lor cea mai mare, descoperirea limbilor indo-europene, dispariţia gramaticii generale, înlocuirea conceptului de caracter cu cel de organism nu sînt cu nimic mai puţin “importante” decît filosofia hegeliană. Nu trebuie să confundăm istoria filosofiei cu arheologia gîndirii.

Dl. Vattimo: Dacă v-am înţeles bine, Marx ar trebui introdus printre gînditorii care, asemeni lui Nietzsche, descoperă infinitatea interpretării. Sînt întru totul de acord cu dumneavoastră în privinţa lui Nietzsche. La Marx însă, nu există oare, în mod obligatoriu, un punct de sosire? Ce vrea să însemne infrastructură dacă nu ceva ce trebuie considerat ca bază?

Dl. Foucault: În ceea ce-l priveşte pe Marx, nu mi-am dezvoltat deloc ideea; mă tem chiar că n-aş putea încă s-o demonstrez. Gîndiţi-vă însă la *18 Brumar*[*], de pildă: Marx nu-şi prezintă nici o clipă interpretarea ca fiind interpretarea finală. Ştie foarte bine, şi o spune, că s-ar putea interpreta la un nivel mai profund, sau la un nivel mai general, şi că nu există o explicaţie la nivelul faptelor.

Dl. Wahl: Eu cred că există un război între Nietzsche şi Marx, şi între Nietzsche şi Freud, chiar dacă există analogii. Dacă Marx are dreptate, atunci Nietzsche ar trebui interpretat ca un fenomen al burgheziei dintr-o anume epocă. Dacă Freud are dreptate, trebuie să ne aplecăm asupra inconştientului lui Nietzsche. Văd, prin urmare, un fel de război între Nietzsche şi ceilalţi doi.

Nu este adevărat că, în materie de interpretări, avem prea multe? Sîntem "bolnavi de interpretare". Întotdeauna trebuie, desigur, să interpretăm. Nu există însă şi ceva de interpretat? Şi mă întreb: cine interpretează? Şi, în fine: sîntem mistificaţi, dar de cine anume? Există cineva care ne trage pe sfoară, dar cine este acesta? Întotdeauna există o pluralitate de interpretări: Marx, Freud, Nietzsche, dar şi Gobineau... Există marxism, psihanaliză, există şi, să spunem, interpretări rasiale...

Dl. Foucault: Problema pluralităţii interpretărilor, a războiului interpretărilor este făcută, cred eu, structural posibilă tocmai de definiţia dată interpretării, care se face la infinit, fără să existe un punct absolut pe baza căruia ea să se judece şi să fie decisă. Astfel încît *asta*, faptul că noi sîntem sortiţi a fi interpretaţi chiar în momentul cînd interpretăm, trebuie să fie cunoscut fiecărui interpret. Această pletoră de interpretări reprezintă, fără îndoială, o trăsătură ce caracterizează în profunzime cultura occidentală acum.

Dl. Wahl: Există, totuşi, şi oameni care nu sînt interpreţi.

Dl. Foucault: Aceştia nu fac decît să repete, să repete limbajul însuşi.

Dl. Wahl: De ce? De ce să spunem asta? Pe Claudel, firește, vrem să-l interpretăm în nenumărate feluri, din punct de vedere marxist, din punct de vedere freudian, dar cu toate acestea cea mai importantă este, oricum, opera lui Claudel. Despre opera lui Nietzsche este mai greu de afirmat acest lucru. Interpretată marxist sau freudian, ea riscă să sucombeze...

Dl. Foucault: Oh, n-aş spune că a sucombat! Este însă adevărat că există, în tehnicile de interpretare ale lui Nietzsche, ceva radical diferit şi care face să nu-l putem, dacă vreţi, înscrie în corpurile constituite pe care le

[*] K. Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in *Die Revolution. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heftern*, ed. J. Weydemeyer, Erstes Heft, New York, 1852 (*Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1962).

reprezintă astăzi comuniştii, pe de o parte, şi psihanaliştii, pe de altă parte. Nietzscheenii nu au în raport cu ceea ce interpretează...

Dl. Wahl: Există nietzscheeni? Azi-dimineaţă existau îndoieli în această privinţă!

Dl. Baroni: Aş vrea să vă întreb dacă nu credeţi că între Nietzsche, Freud şi Marx paralela ar putea fi următoarea: Nietzsche, în interpretarea sa, caută să analizeze sentimentele frumoase şi să arate ce ascund ele în realitate (în *Genealogia moralei*, de pildă). Freud, în psihanaliză, va dezvălui ce este conţinutul latent; şi aici, interpretarea va fi destul de catastrofală pentru sentimentele frumoase. În sfîrşit, Marx va ataca conştiinţa liniştită a burgheziei şi va arăta cum stau lucrurile în fond. Astfel încît aceste trei interpretări apar dominate de ideea că există semne care trebuie traduse, cărora trebuie să li se descopere semnificaţia, chiar dacă această traducere nu e simplă, şi trebuie să se desfăşoare pe etape, poate la infinit.

Mai există însă şi un alt fel de interpretare în psihologie, total opusă acestora, şi care ne readuce la secolul al XVI-lea despre care vorbeaţi. Este interpretarea lui Jung, care denunţa în tipul freudian de interpretare tocmai otrava depreciativă. Jung opune semnului simbolul, semnul fiind ceea ce trebuie tradus în conţinutul său latent, în vreme ce simbolul vorbeşte prin el însuşi. Chiar dacă adineauri am spus că Nietzsche mi se pare a se alătura lui Freud şi lui Marx, părerea mea este, de fapt, că Nietzsche poate fi apropiat şi de Jung. Pentru Nietzsche ca şi pentru Jung, există o opoziţie între “eu” şi “sine”, între mica şi marea raţiune. Nietzsche este un interpret extrem de ascuţit, crud chiar, însă există la el un anumit mod de a asculta “marea raţiune” care-l apropie de Jung.

Dl. Foucault: Aveţi dreptate, fără îndoială.

D-ra Ramnoux: Aş dori să revin asupra unui punct: de ce nu aţi vorbit despre rolul exegezei religioase? Mi se pare că nu se poate neglija poate chiar nici măcar istoria traducerilor: pentru că, în fond, fiecare traducător al Bibliei îşi spune că spune sensul lui Dumnezeu, şi prin urmare trebuie să pună în acesta o conştiinţă infinită. Pînă la urmă, traducerile evoluează în timp, şi ceva se dezvăluie prin această istorie a traducerilor. Este un lucru foarte complicat...

De asemenea, înainte de a vă asculta meditam la relaţiile posibile dintre Nietzsche şi Freud. Dacă vă uitaţi la indexul operelor complete ale lui Freud, şi în plus la cartea lui Jones, veţi găsi prea puţine lucruri. Dar deodată mi-am spus: problema e inversă. De ce a tăcut Freud în privinţa lui Nietzsche?

Există aici două puncte. Primul e că, în 1908 cred, elevii lui Freud, adică Rank şi Adler, au luat ca subiect al unuia dintre micile lor congrese

asemănările sau analogiile dintre tezele lui Nietzsche (în special din *Genealogia moralei*) şi tezele lui Freud. Freud i-a lăsat să-şi vadă de treabă păstrînd o extremă rezervă, şi cred că ceea ce a spus, în acel moment, este, cu aproximaţie: Nietzsche vine cu prea multe idei deodată.

Celălalt punct este că, începînd din 1910, Freud a intrat în relaţii cu Lou Salomé; a făcut chiar o schiţă, sau o analiză didactică a acesteia[*]. A existat deci, probabil, prin intermediul lui Lou Salomé, un fel de relaţie medicală între Freud şi Nietzsche. Or, Freud nu putea să vorbească despre această relaţie. Atîta doar, ceea ce-i sigur e că tot ce Lou Salomé a publicat ulterior face parte, în fond, din analiza sa interminabilă. El ar trebui citit din această perspectivă. Avem, apoi, cartea lui Freud, *Moise şi monoteismul*[**], în care există un soi de dialog al lui Freud cu Nietzsche din *Genealogia moralei* – vedeţi, vă supun diferite probleme, ştiţi cumva mai mult?

Dl. Foucault: Nu, nu ştiu cu precizie mai mult. Am fost într-adevăr frapat de ciudata tăcere, cu excepţia a două sau trei fraze, a lui Freud despre Nietzsche, chiar şi în corespondenţă. Este, într-adevăr, destul de misterios. Explicaţia prin analiza lui Lou Salomé, faptul că nu putea să spună mai mult...

D-ra Ramnoux: Nu voia să spună mai mult...

Dl. Demonbynes: În legătură cu Nietzsche, aţi spus că experienţa nebuniei era punctul cel mai apropiat de cunoaşterea absolută. Pot să vă întreb în ce măsură, după părerea dumneavoastră, Nietzsche a avut experienţa nebuniei? Dacă aţi avea, firește, timp, ar fi foarte interesant să ne punem această întrebare şi cu privire la alte mari spirite, fie ei poeţi şi scriitori precum Hölderlin, Nerval sau Maupassant, fie chiar muzicieni precum Schumann, Henri Duparc sau Maurice Ravel. Să rămînem, însă, pe planul lui Nietzsche. Am înţeles bine? Căci aţi vorbit efectiv despre această experienţă a nebuniei. Este într-adevăr ceea ce aţi vrut să spuneţi?

Dl. Foucault: Da.

Dl. Demonbynes: N-aţi vrut să spuneţi "conştiinţă", sau "preştiinţă", sau presentiment al nebuniei? Chiar credeţi că putem să avem... că nişte mari spirite precum Nietzsche pot să aibă "experienţa nebuniei"?

Dl. Foucault: Am să vă spun: da, da.

---

[*] Trimitere la corespondenţa între Lou Andreas-Salomé şi Freud, care se întinde pe un sfert de veac. Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud (1912-1936)*. Urmată de *Journal d'une année (11912-1913)*, trad. fr. L. Jumel, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'inconscient", 1970.

[**] S. Freud, *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, Amsterdam, Allert de Lange, 1939 (*L'Homme Moïse et la Religion monothéiste. Trois essais*, trad. fr. C. Heim, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'inconscient", 1986).

Dl. Demonbynes: Nu înţeleg ce înseamnă acest lucru, pentru că nu sînt un mare spirit!

Dl. Foucault: Eu nu spun asta.

Dl. Kelkel: Întrebarea mea va fi foarte scurtă: ea va fi de fond, se va referi la ceea ce dumneavoastră aţi numit “tehnici de interpretare”, în care dumneavoastră păreţi a vedea n-aş spune un substitut, dar oricum un succesor, o succesiune posibilă a filosofiei. Nu credeţi că aceste tehnici de interpretare a lumii sînt, mai presus de orice, nişte tehnici “terapeutice”, nişte tehnici de “vindecare”, în sensul cel mai larg al termenului: a societăţii la Marx , a individului la Freud, a umanităţii la Nietzsche?

Dl. Foucault: Cred, într-adevăr, că sensul interpretării, în secolul al XIX-lea, s-a apropiat cu siguranţă de ceea ce dumneavoastră înţelegeţi prin terapeutică. În secolul al XVI-lea, interpretarea îşi afla sensul mai degrabă în zona revelaţiei, a mîntuirii. Am să vă citez numai o frază dintr-un istoric pe care îl cheamă Garcia: “În zilele noastre – spune el în 1860 –, sănătatea a luat locul mîntuirii”.

Răspuns la o întrebare

Le mulţumesc cititorilor revistei *Esprit* pentru că au binevoit să-mi pună întrebări şi lui J.-M. Domenach pentru că mi-a dat posibilitatea să le răspund. Aceste întrebări erau atît de numeroase – şi fiecare în parte atît de interesantă – încît îmi era cu neputinţă să mă aplec asupra tuturor. Am ales-o pe ultima[*] (nu fără regretul de a fi fost nevoit să le abandonez pe celelalte):

1) pentru că la o primă privire m-a surprins, convingîndu-mă însă imediat că priveşte însăşi esenţa lucrării mele;

2) pentru că îmi permite să plasez cel puţin cîteva dintre răspunsurile pe care aş fi vrut să le dau celorlalte întrebări;

3) pentru că formulează interogaţia pe care nici o lucrare teoretică nu poate, astăzi, să o evite.

*

Cum să nu recunosc că aţi caracterizat cît se poate de just ceea ce mă preocupă să întreprind? Şi că aţi atins, totodată, punctul de inevitabilă discordie: "A introduce constrîngerea sistemului şi discontinuitatea în istoria spiritului"? Da, mă recunosc aproape total în această caracterizare. Da, recunosc că este vorba de un demers aproape de nejustificat. Pertinenţă diabolică: aţi reuşit să definiţi munca mea într-un mod la care nu pot decît să subscriu, dar pe care nimeni, vreodată, n-ar vrea să-l asume. Simt, dintr-o dată, întreaga mea bizarerie. Stranietatea mea atît de puţin legitimă. Şi acest demers care a fost oarecum solitar, desigur, însă întotdeauna răbdător, fără altă lege în afara lui însăşi, suficient de aplicat, credeam eu, ca să poată să se apere singur, îmi dau seama brusc cît este de deviant faţă de normele prestabilite, cît este de scandalos. Cu toate acestea, două sau trei detalii din definiţia atît de justă pe care mi-o propuneţi mă deranjează, împiedicîndu-mă să ader la ea pe de-a-ntregul.

---

[*] O gîndire care introduce constrîngerea sistemului şi discontinuitatea în istoria spiritului nu elimină oare orice fel de bază pentru o intervenţie politică progresistă? Nu ajunge ea la dilema următoare:
– fie acceptarea sistemului,
– fie apelul la evenimentul sălbatic, la erupţia unei violenţe exterioare, singura capabilă să răstoarne sistemul?

Mai întîi, folosiţi cuvîntul *sistem* la singular. Or, eu sînt pluralist. Iată ce anume vreau să spun. (Îmi veţi îngădui, sper, să nu vorbesc doar despre ultima mea carte, ci şi despre cele care au precedat-o; şi aceasta pentru că, împreună, ele alcătuiesc un mănunchi de cercetări ale căror teme şi repere cronologice sînt suficient de apropiate; şi, de asemenea, pentru că fiecare din ele constituie o experienţă descriptivă care se opune şi, deci, se referă le celelalte două printr-un anumit număr de trăsături.) Sînt pluralist: problema pe care eu mi-am pus-o este aceea a *individualizării* discursurilor. Pentru individualizarea discursurilor, există criterii care sînt cunoscute şi sigure (sau aproape): sistemul lingvistic căruia îi aparţin, identitatea subiectului care le-a articulat. Mai există, însă, şi alte criterii, cu nimic mai puţin familiare, dar mult mai enigmatice. Atunci cînd vorbim despre psihiatri*e*, despre medicin*ă*, despre gramatic*ă*, despre biologi*e* sau despre economi*e*, la singular, despre ce anume vorbim? În ce anume constau aceste ciudate unităţi pe care credem că le putem recunoaşte dintr-o primă privire, dar cărora ne-ar fi foarte greu să le definim limitele? Unele dintre aceste unităţi par a veni din adîncul istoriei noastre (medicina nu mai puţin decît matematicile), în vreme ce altele au apărut recent (economia, psihiatria), iar altele, poate, în fine, au dispărut (cazuistica). Unităţi în care vin să se înscrie neîncetat noi enunţuri şi care sînt neîncetat transformate de către acestea (stranie unitate a sociologiei sau a psihologiei, care, încă de la naştere, n-au încetat s-o ia de la capăt). Unităţi care se menţin cu încăpăţînare după atîtea erori, uitări, noutăţi, după atîtea metamorfoze, dar care au parte, uneori, de mutaţii atît de radicale încît ne-ar fi foarte greu să le considerăm identice cu ele însele (cum să afirmi că aceeaşi economie o regăsim, fără întreruperi, de la fiziocraţi şi pînă la Keynes?).

Există, poate, discursuri care pot să-şi redefinească în orice moment propria individualitate (matematicile, de pildă, pot să reinterpreteze în orice moment totalitatea istoriei lor); însă în nici unul dintre cazurile amintite, discursul nu poate să restituie totalitatea istoriei sale în unitatea unei arhitecturi formale. Rămîn două recursuri tradiţionale. Recursul istorico-transcendental: să încerci să găseşti, mai presus de orice manifestare şi de orice naştere istorică, o întemeiere originară, deschiderea unui orizont inepuizabil, un proiect aflat în recul faţă de orice eveniment, şi care să păstreze de-a lungul istoriei schiţa mereu deschisă a unei unităţi niciodată terminate. Şi recursul empiric sau psihologic: să cauţi întemeietorul, să interpretezi ce anume a vrut el să spună, să detectezi semnificaţiile implicite care dorm tăcute în discursul său, să urmăreşti firul sau destinul acestor semnificaţii, să povesteşti tradiţiile şi influenţele, să fixezi momentul trezirilor, al uitărilor, al conştientizărilor, al crizelor, al schimbărilor în

spiritul, sensibilitatea sau interesul oamenilor. Mi se pare însă că primul dintre aceste recursuri este tautologic, iar cel de-al doilea extrinsec şi neesenţial. Reperînd şi sistematizînd propriile lor caracteristici, aş dori eu să încerc a individualiza marile unităţi care scandează, în simultaneitate sau în succesiune, universul discursurilor noastre.

Am reţinut trei grupe de criterii:

1) Criteriile de *formare*. Ceea ce permite individualizarea unui discurs precum economia politică sau gramatica generală nu este unitatea unui obiect sau o structură formală; nu este nici o arhitectură conceptuală coerentă; nu este o opţiune filosofică fundamentală; ci mai curînd existenţa unor reguli de formare pentru toate obiectele sale (oricît de dispersate ar fi acestea), pentru toate operaţiunile sale (care pot, uneori, să nu se suprapună şi nici să se înlănţuie), pentru toate conceptele sale (care pot fi, foarte bine, incompatibile), pentru toate opţiunile sale teoretice (care, uneori, se exclud unele pe altele). Există o formaţiune discursivă individualizată ori de cîte ori un asemenea joc de reguli poate fi definit.

2) Criteriile de *transformare* sau de *prag*. Voi spune că istoria naturală sau psihopatologia sînt unităţi de discurs dacă voi putea defini condiţiile care a fost nevoie să fie întrunite într-un moment foarte precis al timpului pentru ca obiectele, operaţiunile, conceptele şi opţiunile lor teoretice să se poate forma; dacă voi putea să definesc modificările interne de care ele au fost susceptibile; dacă voi putea să definesc, în sfîrşit, care este pragul de transformare dincolo de care noi reguli au fost puse în joc.

3) Criteriile de *corelare*. Voi spune că medicina clinică este o formaţiune discursivă autonomă dacă voi putea să definesc ansamblul relaţiilor care o definesc şi care o situează printre celelalte tipuri de discurs (precum biologia, chimia, teoria politică sau analiza societăţii) şi în contextul non-discursiv în care ea funcţionează (instituţii, raporturi sociale, conjunctură economică şi politică).

Aceste criterii permit înlocuirea temelor istoriei totalizante (indiferent că e vorba despre “progresul raţiunii” sau despre “spiritul unui veac”) cu nişte analize diferenţiate. Ele permit descrierea, ca *épistémè* a unei epoci, nu a sumei cunoştinţelor acestei epoci sau a stilului general al cercetărilor ei, ci a abaterii, a distanţelor, a opoziţiilor, a diferenţelor, a relaţiilor multiplelor sale discursuri ştiinţifice: *épistémè* nu este *un fel de mare teorie subiacentă*, ci un spaţiu de *dispersie*, un *cîmp deschis şi, fără îndoială, infinit descriptibil de relaţii*. Aceste criterii mai permit, în plus, şi descrierea nu a marii istorii care ar trage după sine toate ştiinţele într-un acelaşi avînt, ci tipurile de istorii – adică de remanenţă şi de transformare – ce caracterizează diferitele

discursuri (istoria matematicilor nu ascultă de acelaşi model ca istoria biologiei, care nici ea nu ascultă de acelaşi model ca istoria psihopatologiei): *épistémè nu este o felie de istorie* comună tuturor ştiinţelor; este *un joc simultan de remanenţe specifice.* În sfîrşit, ele permit situarea fiecăruia la locul său respectiv a diferitelor praguri: căci nimic nu dovedeşte dinainte (şi nimic nu demonstrează după examinare) că cronologia lor este aceeaşi pentru toate tipurile de discurs; pragul ce poate fi descris pentru analiza limbajului la începutul secolului al XIX-lea nu cunoaşte, desigur, un episod simetric în istoria matematicilor; şi, fapt cu mult mai paradoxal, pragul de formare al economiei politice (marcat de Ricardo) nu coincide cu constituirea – de către Marx – a unei analize a societăţii şi a istoriei[1]. *Épistémè* nu reprezintă un *stadiu general al raţiunii*; ci un *raport complex de decalaje succesive*.

Nimic, aşadar, cum se poate vedea, mai străin mie decît căutarea unei forme constrîngătoare, suverane şi unice. Eu nu caut să detectez, pornind de la semne diverse, spiritul unitar al unei epoci, forma generală a conştiinţei sale: ceva de felul unei *Weltanschauung*. Nu am descris nici emergenţa şi eclipsa unei structuri formale care ar domni, o vreme, peste toate manifestările gîndirii: n-am făcut istoria unui transcendental sincopat. În sfîrşit, nu am descris nici gîndiri sau sensibilităţi seculare născîndu-se, bîlbîindu-se, luptînd, stingîndu-se asemeni unor mari suflete fantomatice jucîndu-şi teatrul lor de umbre pe arierscena istoriei. Am studiat, rînd pe rînd, ansambluri de discursuri; le-am caracterizat; am definit jocuri de reguli, de transformări, de praguri, de remanenţe; le-am compus între ele, am descris fascicole de relaţii. Peste tot unde am considerat necesar, am făcut să prolifereze sisteme*le*.

*

O gîndire, spuneţi dumneavoastră, care “subliniază discontinuitatea”. Noţiune, într-adevăr, a cărei importanţă, astăzi – atît pentru istorici cît şi pentru lingvişti –, nu poate fi subestimată. Însă utilizarea singularului nu mi se pare cu totul potrivită. Şi aici, sînt pluralist. Problema mea: să substitui formei abstracte, generale şi monotone a “schimbării”, sub care de bunăvoie noi gîndim succesiunea, analiza unor *tipuri diferite de transformare*. Ceea ce

[1] Faptul acesta, deja reperat aşa cum se cuvine de către Oscar Lange, explică atît locul limitat, perfect circumscris, pe care îl ocupă conceptele lui Marx în cîmpul epistemologic ce se întinde de la Petty şi pînă la econometria contemporană, cît şi caracterul întemeietor al acestor concepte pentru o teorie a istoriei. Sper să am timpul de a analiza problemele discursului istoric într-o lucrare viitoare, care se va intitula, aproximativ, aşa: *Trecutul şi Prezentul: o altă arheologie a ştiinţelor umaniste*.

implică două lucruri: a pune între paranteze toate vechile forme de continuitate moale cu ajutorul cărora este atenuat, de obicei, faptul sălbatic al schimbării (tradiţie, influenţă, obiceiuri de gîndire, mari forme mentale, constrîngeri ale spiritului uman), şi a face să izbucnească, din contră, cu obstinaţie, întreaga vivacitate a diferenţei: a stabili, cu meticulozitate, abaterea. A pune, apoi, între paranteze toate explicaţiile psihologice ale schimbării (geniul marilor inventatori, crizele de conştiinţă, apariţia unei noi forme de spirit); şi a defini cu cea mai mare grijă transformările care nu spun că au provocat, ci au *constituit* schimbarea. A înlocui, pe scurt, tema *devenirii* (formă generală, element abstract, cauză primă şi efect universal, amestec confuz de identic şi nou) cu analiza *transformărilor* în specificitatea lor.

1) În *interiorul* unei formaţiuni discursive determinate, a detecta schimbările care afectează obiectele, operaţiunile, conceptele, opţiunile teoretice. Pot fi, astfel, distinse (mă limitez la exemplul *Gramaticii generale*): schimbările prin deducţie sau implicaţie (teoria verbului copulativ implica distincţia între o rădăcină substantivală şi o flexiune verbală); schimbările prin generalizare (extindere la verb a teoriei cuvîntului-desemnare şi dispariţia, prin urmare, a teoriei verbului copulativ); schimbările prin delimitare (conceptul de atribut este specificat prin noţiunea de complement); schimbările prin trecere la complementar (din proiectul de a construi o limbă universală şi transparentă derivă căutarea secretelor ascunse în limba cea mai primitivă); schimbările prin trecerea la celălalt termen al unei alternative (primatul vocalelor sau primatul consoanelor în constituirea rădăcinilor); schimbările prin permutarea dependenţelor (teoria verbului poate fi întemeiată pe aceea a numelui şi invers); schimbările prin excludere sau includere (analiza limbilor ca nişte sisteme de semne reprezentative face să cadă în desuetudine căutarea înrudirii dintre ele, care este însă reintrodusă prin căutarea unei limbi primitive).

Aceste diferite tipuri de schimbare constituie prin ele însele ansamblul *derivaţiilor* caracteristice ale unei formaţiuni discursive.

2) A detecta schimbările care afectează formaţiunile discursive *însele*:

– deplasarea liniilor ce definesc cîmpul obiectelor posibile (la începutul secolului al XIX-lea, obiectul medical încetează a mai fi prins într-o suprafaţă de clasificare şi începe să fie reperat în spaţiul tridimensional al corpului);

– noua poziţie şi noul rol al subiectului vorbitor în cadrul discursului (subiectul din discursul naturaliştilor din secolul al XVIII-lea devine în exclusivitate subiect *privitor* în conformitate cu o grilă şi *notant* conform unui cod; încetează a fi ascultător, interpretant, descifrant);

– noua funcţionare a limbajului în raport cu obiectele (începînd cu Tournefort, discursul naturaliştilor nu mai are rolul de a pătrunde în lucruri, de a surprinde în adîncul lor limbajul pe care acestea îl învăluie în secret şi de a-l produce la lumina zilei; ci de a aşterne o suprafaţă de transcriere pe care forma, numărul, mărimea şi dispunerea elementelor să poată fi traduse în mod univoc);

– noua formă de localizare şi de circulaţie a discursului în societate (discursul clinic nu se formulează în acelaşi locuri, nu are aceleaşi procedee de înregistrare, nu se difuzează, nu se acumulează, nu se conservă şi nici nu se contestă, în secolul al XVIII-lea, la fel ca discursul medical).

Toate aceste schimbări, de un tip superior celor dinainte, definesc transformările care afectează spaţiile discursive înseşi: sînt *mutaţii*.

3) În sfîrşit, al treilea tip de schimbări, cele care afectează simultan mai multe formaţiuni discursive:

– schimbarea locului în cadrul diagramei ierarhice (analiza limbajului a deţinut, de-a lungul epocii clasice, un rol rector pe care l-a pierdut, în primii ani al secolului al XIX-lea, în beneficiul biologiei);

– alterarea în natura recţiunii (gramatica clasică, în calitatea ei de teorie generală a semnelor, garanta, în alte domenii, transpunerea unui instrument de analiză; în secolul al XIX-lea, biologia asigură importarea "metamorforică" a unui anumit număr de concepte: organisme → organizare; funcţie → funcţie socială; viaţă → viaţă a cuvintelor sau a limbilor);

– deplasări funcţionale: teoria continuităţii fiinţelor, care, în secolul al XVIII-lea, ţinea de discursul filosofic, este preluată, în secolul al XIX-lea, de discursul ştiinţific.

Toate aceste transformări, de un tip superior precedentelor două, caracterizează schimbările proprii epistemei însăşi. Sînt *redistribuiri*.

Iată un mic lot (cincisprezece, poate) de modificări diferite ce pot fi identificate cu privire la discursuri. Şi iată de ce aş fi preferat să se spună că am subliniat nu discontinuitate*a*, ci discontinuităţi*le* (adică diferitele transformări care este posibil a fi descrise cu privire la două stadii ale discursului). Important însă, pentru mine, acum, nu este constituirea unei tipologii exhaustive a acestor transformări.

1) Important este să atribui drept conţinut conceptului monoton şi gol de "schimbare" un joc de modificări specificate. Istoria "ideilor" şi aceea a "ştiinţelor" nu mai trebuie să fie o relevare a inovaţiilor, ci analiza descriptivă a diferitelor transformări efectuate[2].

[2] Fapt prin care eu nu fac decît să urmez exemplele de metodă oferite în mai multe rînduri de către dl. Canguilhem.

2) Ceea ce mă interesează este să nu amestec o astfel de analiză cu un diagnostic psihologic. Căci un lucru (legitim) este să te întrebi dacă a fost genial sau care au fost experienţele din prima copilărie ale celui a cărui operă prezintă un atare ansamblu de modificări. Şi alt lucru să descrii cîmpul de posibilităţi, forma operaţiunilor, tipurile de transformare ce caracterizează practica sa discursivă.

3) Ceea ce mă interesează este să arăt că nu există, pe de o parte, discursuri inerte, deja mai mult sau mai puţin moarte, şi, pe de altă parte, un subiect atotputernic care le manipulează, le dă peste cap, le înnoieşte; ci că subiecţii producători de discursuri fac parte din cîmpul discursiv – în el îşi au locul (şi posibilităţile de a se deplasa) şi funcţia (posibilităţile de mutaţie funcţională). Discursul nu este locul de erupţie a subiectivităţii pure; este un spaţiu de poziţionări şi de moduri de funcţionare diferenţiate pentru subiecţi.

4) Dar ceea ce mă interesează cel mai mult este să definesc jocul de dependenţe dintre toate aceste transformări:

– dependenţe *intradiscursive* (între obiectele, operaţiunile, conceptele unei aceleiaşi formaţiuni);

– dependenţe *interdiscursive* (între formaţiuni discursive diferite: de pildă, corelaţiile pe care le-am studiat în *Cuvintele şi lucrurile* între istoria naturală, economie, gramatică şi teoria reprezentării);

– dependenţe *extradiscursive* (între transformări discursive şi diferite transformări care s-au produs altundeva decît în discurs: de pildă, corelaţiile, studiate în *Istoria nebuniei* şi în *Naşterea clinicii*, între discursul medical şi un întreg joc de schimbări economice, politice, sociale).

Tot acest joc de dependenţe, eu aş vrea să-l aşez în locul simplităţii uniforme a atribuirilor de cauzalitate; şi, prin înlăturarea privilegiului neîncetat reprodus al cauzei, să determin apariţia mănunchiului polimorf al corelaţiilor.

Vedeţi aşadar: nici vorbă să substitui o categorie, “discontinuul”, celei nu mai puţin abstracte şi generale de “continuu”. Mă străduiesc, dimpotrivă, să demonstrez că discontinuitatea nu este, între evenimente, un vid monoton şi de negîndit, pe care ar trebui să ne grăbim a-l umple (două soluţii perfect simetrice) cu plenitudinea mohorîtă a cauzei sau cu agila jucărie a spiritului; ci că ea este un joc de transformări specificate, diferite unele de altele (avînd fiecare condiţiile, regulile şi nivelul său) şi legate între ele conform schemelor de dependenţă. Istoria este analiza descriptivă şi teoria acestor transformări.

*

Un ultim punct, asupra căruia sper să pot fi mai scurt. Folosiţi expresia “istoria spiritului”. La drept vorbind, înţelegeam să fac mai degrabă o istorie a discursului. Şi care e diferenţa, o să mă întrebaţi. “Textele pe care le luaţi ca material nu le studiaţi conform structurii lor gramaticale; nu descrieţi cîmpul semantic pe care ele-l străbat; nu limba constituie obiectul dumneavoastră. Şi atunci? Ce anume căutaţi, dacă nu să descoperiţi gîndirea care le animă şi să reconstituiţi reprezentările cărora ele le-au oferit o versiune durabilă poate, dar fără doar şi poate infidelă? Ce anume căutaţi, dacă nu să regăsiţi, în spatele lor, intenţia oamenilor care le-au formulat, semnificaţiile pe care, voit sau fără să ştie, ei le-au depus în ele, acel imperceptibil surplus faţă de sistemul lingvistic şi care este ceva de felul deschiderii proprii libertăţii sau istoriei spiritului?”

Aici se ascunde, poate, punctul esenţial. Aveţi dreptate: ceea ce analizez eu în discurs nu este sistemul limbii sale şi nici, în general, regulile formale ale construcţiei sale: căci nu mă preocupă să aflu ce anume îl face să fie legitim sau îi conferă inteligibilitate, permiţîndu-i să servească în comunicare. Problema pe care eu o pun este nu cea a codurilor, ci a evenimentelor: legea de existenţă a enunţurilor, ceea ce le-a făcut posibile – pe ele şi nici un altul în locul lor; condiţiile apariţiei lor singulare; corelaţia lor cu alte evenimente anterioare sau simultane, discursive sau nu. La această întrebare, eu mă străduiesc, totuşi, să răspund fără a mă referi la conştiinţa, obscură sau explicită, a subiecţilor vorbitori; fără a raporta faptele de discurs la voinţa – poate involuntară – a autorilor lor; fără a invoca acea intenţie de a spune care este totdeauna în exces de bogăţie faţă de ceea ce se spune; fără a încerca să captez uşurinţa nemaivăzută a unei vorbiri care n-ar avea text.

Ceea ce face ca demersul meu să nu fie nici o formalizare şi nici o *exegeză*. Ci o *arheologie*: adică, aşa cum însuşi numele său o arată într-un mod prea evident, descrierea *arhivei*[a]. Prin acest termen, eu nu înţeleg masa

[a] “*V-aţi intitulat ultima carte* Arheologia cunoaşterii*. De ce ‘arheologie’?* // Din două motive. Am folosit, mai întîi, acest cuvînt într-un mod întrucîtva orb, pentru a desemna o formă de analiză care nu este propriu-zis o istorie (în sensul în care se povesteşte, de pildă, istoria invenţiilor sau istoria ideilor), dar nici propriu-zis o epistemologie, adică o analiză internă a structurii unei ştiinţe. Acest altceva l-am numit, aşadar, ‘arheologie’; şi, apoi, retrospectiv, mi s-a părut că hazardul nu m-a călăuzit prea greşit: la urma urmelor, acest cuvînt, ‘arheologie’, cu preţul unei aproximaţii care-mi va fi, sper, iertată, poate însemna: descriere a *arhivei*. Înţeleg prin ‘arhivă’ ansamblul discursurilor efectiv enunţate; iar acest ansamblu de discursuri este avut în vedere nu numai ca un ansamblu de evenimente care vor fi avut loc o dată pentru totdeauna şi care ar rămîne, astfel, suspendate, în limburile sau în purgatoriul istoriei, ci şi ca un ansamblu care continuă, încă, să funcţioneze, să se transforme pe parcursul istoriei, să ofere, încă, posibilitate de a apărea şi altor discursuri” (”Michel Foucault explique son dernier livre”, convorbire cu J.-J. Brochier, *Magazine littéraire*, nr. 28, avril-mai 1969, pp. 23-25 (citat după *Dits et Écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 771-779).

textelor care au putut fi strînse într-o epocă dată sau conservate din acea epocă prin avatarurile ştergerii. Înţeleg ansamblul regulilor care, într-o epocă dată şi pentru o societate determinată, definesc:

– limitele şi formele *dicibilităţii*: despre ce este cu putinţă să vorbim? Ce anume a fost constituit ca domeniu de discurs? Ce tip de discursivitate a fost afectat unui domeniu sau altuia (despre ce s-a povestit; despre ce s-a vrut a se face o ştiinţă descriptivă; la ce s-a acordat o formulare literară etc.)?

– limitele şi formele *conservării*: care sînt enunţurile sortite să treacă fără urmă? Care sînt, dimpotrivă, destinate a intra în memoria oamenilor (prin recitare ritualică, prin pedagogie şi învăţămînt, prin distracţie şi sărbătoare, prin publicitate)? Care sînt notate pentru a putea fi reutilizate şi în ce scopuri? Care au fost puse în circulaţie şi în interiorul căror grupuri? Care sînt cele reprimate şi cenzurate?

– limitele şi formele *memoriei* aşa cum apare ea în diferitele formaţiuni discursive: care sînt enunţurile pe care fiecare le recunoaşte ca valabile sau discutabile sau ca definitiv invalidate? Care sînt cele care au fost abandonate ca neglijabile şi cele care au fost excluse ca străine? Ce tipuri de raporturi au fost stabilite între sistemul enunţurilor prezente şi corpusul enunţurilor trecute?

– limitele şi formele *reactivării*: dintre discursurile epocilor anterioare şi ale culturilor străine, care sînt cele reţinute, valorizate, importate, cele care se încearcă a fi reconstituite? Şi ce anume se face cu ele, căror transformări le sînt ele supuse (comentariu, exegeză, analiză), ce sistem de apreciere li se aplică, ce rol li se încredinţează să joace?

– limitele şi formele *aproprierii*: ce indivizi, ce grupuri, ce clase au acces la ce tip de discurs? Cum este instituţionalizat raportul dintre discurs şi cel care-l rosteşte, dintre discurs şi cel care-l primeşte? Cum se semnalează şi se defineşte raportul dintre discurs şi autorul său? Cum se desfăşoară, între clase, naţiuni, colectivităţi lingvistice, culturale sau etnice lupta pentru preluarea discursurilor?

Acesta e fondul pe care se detaşează analizele începute de mine; spre el se îndreaptă ele. Nu scriu, prin urmare, o istorie a spiritului, în funcţie de succesiunea formelor sau de densitatea semnificaţiilor sale sedimentate. Nu interoghez discursurile cu privire la ceea ce, pe tăcute, acestea vor să spună, ci cu privire la faptul şi la condiţiile apariţiei lor manifeste; nu cu privire la conţinuturile pe care ele pot să le ascundă, ci referitor la transformările pe care ele le-au efectuat; nu cu privire la sensul ce se păstrează în ele asemeni unei origini perpetue, ci cu privire la cîmpul în care ele coexistă, se menţin

sau dispar. Este vorba de o analiză a discursurilor în dimensiunea exteriorităţii lor. De unde trei urmări:

– a trata discursul trecut nu ca pe o temă pentru un *comentariu* care l-ar readuce la viaţă, ci ca pe un *monument*[3] ce se cere descris în propria sa alcătuire;

– a căuta în discurs nu legile de construcţie, asemeni metodelor structurale, ci condiţiile sale de existenţă[4];

– a lega discursul nu de gîndirea, de spiritul sau de subiectul care au putut să-i dea naştere, ci de cîmpul practic în care el poate să se desfăşoare.

*

Îmi cer scuze: m-am mişcat foarte încet, aproape m-am tîrît. Şi pentru foarte puţin lucru: să propun trei modificări uşoare la definiţia dumneavoastră şi să vă cer îngăduinţa să vorbim despre munca mea ca despre o încercare de a introduce "diversitatea sisteme*lor* şi jocul discontinuităţi*lor* în istoria discursuri*lor*". Să nu credeţi cumva că vreau să trişez; sau că încerc să evit punctul esenţial al întrebării dumneavoastră discutîndu-i la infinit termenii. Un acord prealabil era, însă, necesar. Şi iată-mă, în sfîrşit, cu spatele la zid. Trebuie, acum, să răspund.

Nu, firește, la întrebarea dacă *eu* sînt reacţionar; şi nici la aceea dacă textele mele *sînt* reacţionare (în ele însele, intrinsec, printr-o serie de semne foarte bine criptate). Întrebarea pe care mi-o puneţi este mult mai serioasă, singura, cred, care poate fi, în mod legitim, pusă. Mă întrebaţi cu privire la *raporturile* între ceea ce spun şi o anumită practică politică.

După părerea mea, la această întrebare se pot da două răspunsuri. Unul priveşte operaţiunile critice pe care discursul meu le efectuează în domeniul care îi este propriu (istoria ideilor, a ştiinţelor, a gîndirii, a cunoaşterii…): ceea ce scoate el din circuit era, oare, indispensabil pentru o politică progresistă? Celălalt priveşte cîmpul de analiză şi domeniul de obiecte pe care discursul meu îl face să apară: cum ar putea acestea să se articuleze la exerciţiul efectiv al unei politici progresiste?

Operaţiunile critice întreprinse de mine ar putea fi rezumate astfel:

1) *A stabili limite* acolo unde istoria gîndirii, în forma ei tradiţională, îşi oferea un spaţiu nesfîrşit. În special:

– a repune în cauză marele postulat interpretativ conform căruia domnia discursului nu ar avea graniţe determinabile; lucrurile mute şi tăcerea

[3] Împrumut acest cuvînt de la dl. Canguilhem. Domnia sa descrie mai bine decît am reuşit eu ce anume am vrut să fac.
[4] Mai este oare nevoie să precizez că nu sînt ceea ce se cheamă un "structuralist"?

însăşi ar fi populate de cuvinte: acolo unde nici un cuvînt nu se mai face auzit, mai putem, încă, să ascultăm murmurul adînc îngropat al unei semnificaţii; chiar şi în ceea ce oamenii nu spun, ei continuă să vorbească; o lume de texte căzute în adormire ne aşteaptă pe paginile albe ale istoriei noastre. Acestei teme, eu aş dori să-i opun faptul că discursurile sînt nişte domenii practice limitate care au graniţele, regulile de formare şi condiţiile lor de existenţă: soclul istoric al discursului nu este un discurs mai profund – în acelaşi identic şi diferit;

– a repune în cauză tema existenţei unui subiect suveran care ar veni să anime din exterior inerţia codurilor lingvistice şi care ar depune, astfel, în discurs urma de neşters a libertăţii sale; a repune în cauză tema unei subiectivităţi care ar constitui semnificaţiile, după care le-ar transcrie în discurs. Acestor teme, eu aş vrea să le opun reperarea rolurilor şi a operaţiunilor exercitate de către diferiţii subiecţi "discursivi";

– a repune în cauză tema originii infinit retrase, ca şi ideea că, în domeniul gîndirii, rolul istoriei este acela de a retrezi la viaţă uitările, de a spulbera ocultările, de a şterge – sau de a bara din nou – barajele. Acestei teme, eu aş vrea să-i opun analiza sistemelor discursive istoriceşte definite, cărora li se pot fixa praguri şi determina condiţii de naştere şi de dispariţie.

Într-un cuvînt, a stabili aceste limite şi a pune în cauză aceste trei teme ale originii, subiectului şi semnificaţiei implicite înseamnă a urmări – sarcină foarte dificilă, rezistenţe extreme dovedesc acest lucru – eliberarea cîmpului discursiv de sub dominaţia structurii istorico-transcendentale pe care i-a impus-o secolul al XIX-lea.

2) *A elimina opoziţiile insuficient gîndite*. Iată cîteva dintre ele, în ordinea crescîndă a importanţei: opoziţia dintre vivacitatea inovaţiilor şi apăsarea tradiţiei, inerţia cunoştinţelor dobîndite şi căile vechi ale gîndirii; opoziţia dintre formele medii de cunoaştere (care ar reprezenta mediocritatea cotidiană a acesteia) şi formele sale deviante (care ar manifesta singularitatea ori singurătatea geniului); opoziţia dintre perioadele de stabilitate şi de convergenţă universală şi momentele de ebuliţie cînd conştiinţele intră în criză, sensibilităţile se metamorfozează, noţiunile sînt revizuite, date peste cap, reîmprospătate sau, pentru o perioadă incertă, cad în desuetudine. Tuturor acestor dihotomii, eu aş vrea să le substitui analiza cîmpului diferenţelor simultane (care definesc, într-o epocă dată, dispersia posibilă a cunoaşterii) şi a diferenţelor succesive (care definesc ansamblul transformărilor, ierarhia, dependenţa şi nivelul acestora). Acolo unde pînă acum se povestea istoria tradiţiei şi a invenţiei, a vechiului şi a noului, a ceea ce-i mort şi a ceea ce-i viu, a deschisului şi închisului, a staticului şi

dinamicului, mă preocupă să povestesc istoria neîncetatei diferenţe; mai exact, să povestesc istoria ideilor ca ansamblul formelor specificate şi descriptive ale non-indentităţii. Pe care aş mai dori, totodată, s-o eliberez şi de sub povara întreitei metafore care o apasă de mai bine de un secol (metafora evoluţionistă, care îi impune separaţia dintre regresiv şi adaptativ; metafora biologică, care separă inertul de viu; şi metafora dinamică, care opune mişcarea imobilităţii).

3) *Să înlătur negarea* care a privit discursul în propria sa existenţă (aceasta e, pentru mine, cea mai importantă dintre operaţiunile critice pe care le-am întreprins). Această negare comportă mai multe aspecte:

– a nu trata niciodată discursul decît cu titlul de element indiferent, lipsit de consistenţă şi de lege autohtonă (pură suprafaţă de *traducere* pentru lucrurile mute; simplu loc de exprimare pentru gîndurile, închipuirile, cunoştinţele şi temele inconştiente);

– a nu recunoaşte în discurs decît decupajele pe model psihologic şi individualizant (opera unui autor şi – de ce nu? – opera sa de tinereţe sau de maturitate), decupajele pe model lingvistic sau retoric (un gen, un stil), decupajele pe model semantic (o idee, o temă).

– a admite că toate operaţiunile sînt efectuate înainte de discurs şi în afara lui (în idealitatea gîndirii sau în gravitatea practicilor mute); că discursul, în consecinţă, nu este decît acel mărunt surplus care adaugă o franjă aproape impalpabilă lucrurilor şi spiritului: un excedent *de la sine înţeles*, din moment ce nu face altceva decît să spună ceea ce este spus.

Acestei negări, eu aş vrea să-i opun faptul că discursul nu este nimic sau aproape nimic. Iar ceea ce el este – ceea ce defineşte propria sa consistenţă, ceea ce permite analizarea lui din perspectivă istorică – nu este ceea ce s-a “vrut” a se spune (acea obscură şi greoaie încărcătură de intenţii care ar apăsa, din umbră, mult mai greu decît lucrurile efectiv spuse); nu este ceea ce a rămas mut (acele lucruri impunătoare ce nu vorbesc, profilul lor întunecat pe suprafaţa uşoară a ceea ce este spus). Discursul este constituit de diferenţa dintre ceea ce s-ar putea spune, corect, într-o epocă (în conformitate cu regulile gramaticii şi cu cele ale logicii) şi ceea ce se spune în mod efectiv. Cîmpul discursiv reprezintă, la un anumit moment, legea acestei diferenţe. El defineşte, astfel, un anumit număr de operaţiuni care nu sînt de ordinul construcţiei lingvistice sau al deducţiei formale. El desfăşoară un domeniu “neutru” înăuntrul căruia vorbirea şi scrisul pot să facă să varieze sistemul opoziţiei dintre ele şi diferenţa dintre modurile lor de funcţionare. El apare ca un ansamblu de practici reglate ce nu constau pur şi simplu în a conferi un corp vizibil şi exterior interiorităţii agile a gîndirii şi nici în a oferi

solidităţii lucrurilor suprafaţa de apariţie care urmează să le reduplice. În adîncul acestei negări care a apăsat asupra discursului (în avantajul opoziţiei gîndire-limbaj, istorie-adevăr, vorbire-scriere, cuvinte-lucruri) se ascundea refuzul de a recunoaşte că în discurs ceva se formează (conform unor reguli uşor de definit); că acest ceva există, subzistă, se transformă, dispare (conform unor reguli la fel de uşor de definit); pe scurt, că alături de tot ceea ce o societate poate să producă ("alături": adică într-un raport ce se poate determina), există formare şi transformare de "lucruri spuse". Tocmai istoria acestor "lucruri spuse" este cea pe care am întreprins-o.

4) În fine, ultima sarcină critică (care le sintetizează şi înglobează pe toate celelalte): *a elibera de statutul lor incert* întregul ansamblu de discipline pe care le numim istoria ideilor, istoria ştiinţelor, istoria gîndirii, istoria cunoştinţelor, a conceptelor sau a conştiinţei. Această incertitudine se manifestă în mai multe moduri:

– dificultăţi în delimitarea domeniilor: unde sfîrşeşte istoria ştiinţelor şi unde începe aceea a opiniilor şi a credinţelor? Cum se departajează istoria conceptelor şi istoria noţiunilor sau a temelor? Pe unde trece linia despărţitoare dintre istoria cunoaşterii şi aceea a imaginaţiei?

– dificultatea de a defini natura obiectului: facem istoria a aceea ce a fost cunoscut, dobîndit, sau istoria formelor mentale, sau istoria interferenţei dintre cele două? Facem istoria trăsăturilor caracteristice ce aparţin în comun oamenilor dintr-o epocă sau dintr-o cultură? Descriem un spirit colectiv? Analizăm istoria (teleologică sau genetică) a raţiunii?

– dificultatea de a determina raportul dintre aceste fapte de gîndire sau de cunoaştere şi celelalte domenii ale analizei istorice: trebuie să le tratăm oare ca pe nişte semne a altceva (ale unui raport social, ale unei situaţii politice, ale unei determinări economice)? Sau ca pe rezultatul lor? Sau ca pe refractarea lor prin intermediul unei conştiinţe? Sau ca pe expresia simbolică a formei lor de ansamblu?

Atîtor incertitudini, eu aş vrea să le substitui analiza discursului însuşi din punctul de vedere al condiţiilor de formare, al seriei modificărilor şi al jocului dependenţelor şi corelaţiilor sale. Discursul apare, astfel, într-un raport descriptibil cu ansamblul celorlalte practici. În loc să avem de-a face cu o istorie economică, socială, politică care să înglobeze o istorie a gîndirii (care ar fi expresia şi dubletul ei), în loc să avem de-a face cu o istorie a ideilor care ar fi făcută să depindă (fie printr-un joc de semne şi de expresii, fie prin relaţii de cauzalitate) de condiţii extrinseci, vom avea de-a face cu o istorie a practicilor discursive din punctul de vedere al raporturilor specifice care le articulează la alte practici. Nici vorbă de compunerea unei *istorii*

globale – care şi-ar regrupa toate elementele în jurul unui principiu sau al unei forme unice –, ci de desfăşurarea, mai curînd, a cîmpului unei *istorii generale* în interiorul căruia am putea să descriem singularitatea practicilor, jocul relaţiilor dintre ele, forma dependenţelor lor. Şi tocmai în spaţiul acestei istorii generale ar putea analiza istorică a practicilor discursive să se circumscrie ca disciplină.

Iată care sînt, în mare, operaţiunile critice pe care le-am întreprins. Permiteţi-mi, atunci, să vă iau martor al întrebării pe care o adresez celor care ar putea să se alarmeze: "Poate o politică progresistă să fie legată (în reflecţia sa teoretică) de temele semnificaţiei, originii, subiectului constituant, pe scurt, de întreaga tematică ce garantează istoriei prezenţa inepuizabilă a Logosului, suveranitatea unui subiect pur şi profunda teleologie a unei destinaţii originare? Are o politică progresistă ceva în comun cu o asemenea formă de analiză – sau cu punerea ei sub semnul întrebării? Are, o astfel de politică, vreo legătură cu toate metaforele dinamice, biologice, evoluţioniste prin intermediul cărora se maschează dificila problemă a schimbării istorice –, sau, dimpotrivă, cu distrugerea lor meticuloasă? Şi: există vreo legătură necesară de rudenie între o politică progresistă şi refuzul de a recunoaşte în discurs altceva decît o minusculă transparenţă scînteind o clipă la limita dintre lucruri şi gînduri, apoi dispărînd? Se poate, oare, crede că o atare politică ar avea vreun interes să repete o dată în plus tema – de care am crezut că peste două sute de ani de existenţă şi de practică, în Europa, a discursului revoluţionar ar fi putut să ne elibereze – după care cuvintele nu sînt decît vînt, o şoaptă exterioară, o foşnire de aripi abia audibile în seriozitatea istoriei şi în tăcerea gîndirii? Trebuie, în sfîrşit, ca o politică progresistă să fie legată de devalorizarea practicilor discursive, în scopul unui triumf, în idealitatea sa incertă, al unei istorii a spiritului, a conştiinţei, a raţiunii, a cunoaşterii, a ideilor şi a opiniilor?"

Mi se pare, din contră, că sesizez, în schimb – şi cu suficientă claritate –, periculoasele facilităţi pe care şi le-ar acorda politica despre care vorbiţi dacă s-ar dota cu garanţia unui temei originar sau a unei teleologii transcendentale, dacă s-ar juca cu o constantă metaforizare a timpului prin imaginile vieţii sau prin modelul mişcării, dacă ar renunţa la sarcina dificilă a unei analize generale a practicilor, a relaţiilor dintre ele şi a transformărilor lor pentru a se refugia într-o istorie globală a totalităţilor, a raporturilor expresive, a valorilor simbolice şi a tuturor acelor semnificaţii secrete investite în gînduri şi în lucruri.

*

Sînteţi îndreptăţit să mă întrebaţi: “Aşa este: operaţiunile critice pe care le faceţi nu sînt atît de condamnabile pe cît ar putea părea la prima vedere. Şi totuşi: cum ar putea acest travaliu de termită referitor la naşterea filologiei, a economiei şi a anatomiei patologice să privească politica şi să se înscrie printre problemele actuale ale acesteia? Era o vreme cînd filosofii nu se dedicau cu un atît de mare zel prafului din arhive...” La care eu vă voi răspunde cam aşa: “Există actualmente o problemă care nu este lipsită de importanţă pentru practica politică: aceea a statului, a condiţiilor de exercitare, de funcţionare şi de instituţionalizare ale discursurilor ştiinţifice. Iată ce anume am supus eu analizei istorice – alegînd discursurile care nu au structura epistemologică cea mai tare (matematicile sau fizica), ci cîmpul de pozitivitate cel mai dens şi cel mai complex (medicina, economia, ştiinţele umaniste)”.

Să luăm un exemplu simplu: formarea discursului clinic care a caracterizat medicina de la începutul secolului al XIX-lea şi pînă în zilele noastre, sau aproape. L-am ales pentru că este vorba despre un fapt istoric foarte determinat şi care n-ar putea fi pus în legătură cu o instaurare mai mult decît originară; pentru că, în cazul său, ar fi foarte lesne de denunţat o “pseudo-ştiinţă”; şi mai cu seamă pentru că este uşor de surprins în chip “intuitiv” raportul dintre această mutaţie ştiinţifică şi un anumit număr de evenimente politice precise: cele pe care ne-am obişnuit să le grupăm – chiar şi la scară europeană – sub titlul de Revoluţia Franceză. Problema este de a da acestui raport încă confuz un conţinut analitic.

Prima ipoteză: ceea ce s-a modificat este conştiinţa oamenilor (sub efectul schimbărilor economice, sociale, politice); iar percepţia lor cu privire la boală a fost, prin chiar acest fapt, alterată: ei i-au recunoscut consecinţele politice (frămîntări, nemulţumiri, revolte în rîndul populaţiilor cu sănătate deficitară); i-au recunoscut, totodată, şi implicaţiile economice (dorinţa patronilor de a folosi mînă de lucru sănătoasă; dorinţa burgheziei aflate la putere de a trece în mîinile statului sarcina asistenţei); au transpus în ea concepţia lor cu privire la societate (o singură medicină cu valoare universală, însă cu două cîmpuri de aplicaţie distincte: spitalul pentru clasele sărace; practica liberală şi concurenţială pentru cei bogaţi); au transpus, de asemenea, în ea noua lor concepţie despre lume (desacralizarea cadavrului, fapt care a permis autopsiile; o mai mare importanţă acordată corpului viu ca instrument de lucru; grija pentru sănătate care a luat locul preocupării pentru mîntuire). În toate acestea, multe lucruri nu sînt false, dar, pe de o parte, ele nu dau seamă de formarea unui discurs ştiinţific, şi, pe de altă parte, ele n-au

putut să se producă, cu efectele pe care am putut să le constatăm, decît în măsura în care discursul medical dobîndise deja un nou statut.

A doua ipoteză: noţiunile de bază ale medicinei clinice ar deriva, *prin transpunere*, dintr-o practică politică sau, cel puţin, din formele teoretice în care aceasta se reflectă. Ideile de solidaritate organică, de coeziune funcţională, de comunicare tisulară, abandonarea principiului clasificatoriu în avantajul unei analize a totalităţii corporale ar corespunde, astfel, unei practici politice care descoperea, sub stratificări încă feudale, raporturi sociale de tip funcţional şi economic. Sau: refuzul de a vedea în maladii o mare familie de specii cvasi-botanice şi efortul de a-i găsi patologicului punctul de inserţie, mecanismul de dezvoltare, cauza şi, pînă la urmă, terapeutica nu corespund, oare, proiectului, formulat în rîndul clasei dominante, de a nu mai stăpîni lumea doar cu ajutorul cunoaşterii teoretice, ci printr-un ansamblu de cunoştinţe aplicabile, deciziei sale de a nu mai accepta ca natură ceea ce ar veni să i se impună ca limită şi ca rău? Nici astfel de analize nu-mi par pertinente, deoarece eludează problema esenţială: care ar trebui să fie, în mijlocul celorlalte discursuri şi, în general, al celorlalte practici, modul de existenţă şi de funcţionare al discursului medical pentru ca astfel de transpuneri şi astfel de corespondenţe să se producă?

Iată de ce, faţă de analizele tradiţionale, eu aş deplasa punctul de atac. Dacă într-adevăr, există efectiv o legătură între practica politică şi discursul medical, nu este, mi se pare, pentru că această practică a schimbat mai întîi conştiinţa oamenilor, felul lor de a percepe lucrurile şi de a concepe lumea şi, în sfîrşit, forma cunoaşterii şi conţinutul cunoştinţelor lor; nici pentru că această practică se va fi reflectat mai întîi, într-un mod mai mult sau mai puţin clar şi sistematic, în conceptele, noţiunile şi temele care au fost, apoi, importate în medicină; ci într-un mod mult mai direct: practica politică a transformat nu sensul sau forma discursului, ci condiţiile sale de emergenţă, de inserţie şi de funcţionare; ea a transformat modul de existenţă al discursului medical. Şi aceasta printr-un anumit număr de operaţiuni descrise în altă parte, pe care le rezum aici: noi criterii pentru desemnarea celor care primesc, statutar, dreptul de a ţine un discurs medical; nou decupaj al obiectului medical prin aplicarea unei alte scări de observare, care se suprapune celei dintîi fără a o elimina (boala observată statistic la nivelul unei populaţii); nou statut al asistenţei, care creează un spaţiu spitalicesc de observaţie şi intervenţie medicală (spaţiu organizat, de altfel, după un principiu economic, dat fiind că bolnavul, beneficiar al îngrijirilor, trebuie să le retribuie prin lecţia medicală pe care o oferă: el îşi plăteşte dreptul de a fi îngrijit prin obligaţia de a fi privit chiar şi mort); nou mod de înregistrare,

conservare, cumulare, difuzare şi predare a discursului medical (care nu mai trebuie să manifeste experienţa medicului, ci să constituie, mai presus de orice, un document cu privire la boală); nou mod de funcţionare a discursului medical în cadrul sistemului de control administrativ şi politic al populaţiei (societatea ca atare este privită şi "tratată" în funcţie de categoriile sănătăţii şi patologicului).

Numai că – şi aici este punctul în care analiza îşi atinge complexitatea –, aceste transformări ale condiţiilor de existenţă şi de funcţionare ale discursului nu se "reflectă", nu se "traduc" şi nici nu se "exprimă" în conceptele, metodele şi enunţurile medicinei: ele îi modifică regulile de formare. Ceea ce e transformat de practica politică nu sînt "obiectele" medicale (practica politică nu transformă, e prea evident, "speciile morbide" în "focare lezionale"), ci sistemul care îi oferă discursului medical un obiect posibil (o populaţie supravegheată şi repertoriată; o evoluţie patologică totală la un individ căruia i se stabilesc antecedentele şi căruia i se observă zilnic tulburările sau remisia acestora; un spaţiu anatomic autopsiat); ceea ce este transformat de către practica politică nu sînt metodele de analiză, ci sistemul lor de formare (înregistrarea administrativă a maladiilor, a deceselor, a cauzelor acestora, a intrărilor în şi a ieşirilor din spital, constituirea arhivelor; raportul dintre personalul medical şi bolnavi în interiorul cîmpului spitalicesc); ceea ce a fost transformat de către practica politică nu sînt conceptele, ci sistemul lor de formare (înlocuirea conceptului de "solid" cu cel de "ţesut" nu este, fireşte, rezultatul unei schimbări politice; dar ceea ce practica politică a modificat este sistemul de formare a conceptelor: ea a permis înlocuirea notării intermitente a efectelor bolii şi atribuirii ipotetice a unei cauze funcţionale, cu un control anatomic strict, aproape continuu, dispus în profunzime, şi reperarea locală a anomaliilor, a cîmpului lor de dispersie şi a eventualelor lor căi de transmitere). Graba cu care conţinuturile unui discurs ştiinţific sînt raportate, de obicei, la o practică politică maschează, după părerea mea, nivelul la care articularea poate fi descrisă în termeni precişi.

Mi se pare că, pornind de la o astfel de analiză, vom putea înţelege:

– cum să descriem existenţa, între un discurs ştiinţific şi o practică politică, a unui ansamblu de relaţii cărora este cu putinţă a le urmări detaliile şi a le surprinde subordonarea. Relaţii cît se poate de directe, deoarece nu mai sînt nevoite să treacă prin conştiinţa subiecţilor vorbitori şi nici prin eficacitatea gîndirii. Relaţii indirecte, totuşi, deoarece enunţurile unui discurs ştiinţific nu mai pot fi considerate ca fiind expresia imediată a unui raport social sau a unei situaţii economice;

– cum să determinăm adevăratul rol al practicii politice faţă de un discurs ştiinţific. Ea nu are un rol taumaturgic de creaţie; nu provoacă naşterea, din nimic, a unor ştiinţe; transformă condiţiile de existenţă şi sistemele de funcţionare ale discursului. Aceste transformări nu sînt nici arbitrare, nici "libere": ele se produc într-un domeniu care are propria sa configuraţie şi care, prin urmare, nu oferă posibilităţi nesfîrşite de modificare. Practica politică nu reduce la neant consistenţa cîmpului discursiv în interiorul căruia operează. Ea nu are nici un rol de critică universală. Nu în numele unei practici politice se poate judeca cu privire la ştiinţificitatea unei ştiinţe (cu condiţia, totuşi, ca aceasta să nu pretindă, într-un fel sau altul, să fie o teorie a politicii). În numele unei practici politice se poate, în schimb, pune sub semnul întrebării modul de existenţă şi de funcţionare al unei ştiinţe;

– cum pot relaţiile dintre o practică politică şi un cîmp discursiv să se articuleze, la rîndul lor, pe relaţii de un alt ordin. Astfel, la începutul secolului al XIX-lea, medicina este legată atît de o practică politică (într-un mod pe care l-am analizat în *Naşterea clinicii*), cît şi de un întreg ansamblu de modificări "interdiscursive" care s-au produs simultan în mai multe discipline (înlocuirea unei analize a ordinii şi a caracterelor taxinomice cu o analiză a solidarităţilor, funcţionărilor şi seriilor succesive, pe care am descris-o în *Cuvintele şi lucrurile*);

– felul în care anumite fenomene pe care ne-am obişnuit să le aşezăm pe primul plan (influenţă, comunicare a modelelor, transfer şi metaforizare a conceptelor) îşi află condiţia istorică de posibilitate în aceste modificări prime: importarea, de pildă, în analiza societăţii, a unor concepte biologice precum cele de organism, funcţie, evoluţie, chiar de boală, nu a avut, în secolul al XIX-lea, rolul pe care îl cunoaştem (cu mult mai important, cu mult mai încărcat ideologic decît comparaţiile "naturaliste" din epocile precedente) decît datorită statutului conferit discursului medical de către practica politică.

Am recurs la acest exemplu atît de lung pentru un singur lucru, dar la care ţin foarte mult: pentru a vă arăta în ce fel ceea ce mă străduiesc să fac să apară prin analiza mea – *pozitivitatea* discursurilor, condiţiile lor de existenţă, sistemele care le guvernează emergenţa, funcţionarea şi transformările – poate să privească practica politică. Pentru a vă arăta ce poate face această practică cu munca mea. Pentru a vă convinge că, schiţînd această teorie a discursului ştiinţific, făcîndu-l pe acesta să apară ca un ansamblu de practici reglate ce se articulează într-un mod analizabil pe alte practici, nu mă amuz pur şi simplu să complic şi mai mult jocul pentru anumite minţi mai vivace; încerc să definesc prin ce anume, în ce măsură şi la

ce nivel discursurile, şi în special discursurile ştiinţifice, pot face obiectul unei practici politice şi în ce sisteme de dependenţe se pot afla ele în raport cu aceasta.

Permiteţi-mi să vă fac, încă o dată, martorul întrebării pe care o pun: nu este oare prea bine cunoscută această politică ce răspunde în termeni de gîndire sau de conştiinţă, în termeni de idealitate pură sau de trăsături psihologice atunci cînd i se vorbeşte despre o practică, despre condiţiile, regulile şi transformările ei istorice? Nu ne este, oare, prea bine cunoscută această politică care, din adîncul secolului al XIX-lea, se încăpăţînează a nu vedea în imensul domeniu al practicii decît epifania unei raţiuni triumfătoare şi a nu descifra în el decît destinarea istorico-transcendentală a Occidentului? Mai precis: refuzul de a analiza, în ce au ele în acelaşi timp mai specific şi mai dependent, condiţiile de existenţă şi regulile de formare ale discursurilor ştiinţifice nu condamnă, oare, orice politică la o alegere periculoasă: fie să stipuleze, într-un mod care poate fi efectiv denumit, dacă vrem, "tehnocratic", validitatea şi eficacitatea unui discurs ştiinţific oricare ar fi condiţiile reale ale exercitării sale şi ansamblul practicilor pe care el se articulează (instaurînd, astfel, discursul ştiinţific ca regulă universală a tuturor celorlalte practici, fără a ţine seama de faptul că este el însuşi o practică reglată şi condiţionată); fie să intervină direct în interiorul cîmpului discursiv, ca şi cum acesta nu ar avea consistenţă proprie, făcînd din el materialul brut al unei inchiziţii psihologice (judecînd unul prin celălalt ceea ce se spune şi cel care spune) sau practicînd valorizarea simbolică a noţiunilor (distingînd, în cazul unei ştiinţe, conceptele "reacţionare" de cele "progresiste")?

*

Aş dori să conchid supunîndu-vă atenţiei cîteva ipoteze:

– o politică progresistă este o politică ce recunoaşte condiţiile istorice şi regulile specificate ale unei practici, acolo unde alte politici nu recunosc decît necesităţi ideale, determinaţii univoce sau jocul liber al iniţiativelor individuale;

– o politică progresistă este o politică ce defineşte într-o practică posibilităţile de transformare şi jocul de dependenţe dintre aceste transformări, acolo unde alte politici se încred în abstracţia uniformă a schimbării sau în prezenţa taumaturgică a geniului;

– o politică progresistă nu face din om sau din conştiinţă sau din subiect în general operatorul universal al tuturor transformărilor: ea defineşte

planurile şi funcţiile diferite pe care subiecţii pot să le ocupe într-un domeniu care are propriile sale reguli de formare;

– o politică progresistă nu consideră că discursurile sînt rezultatul unor procese mute sau expresia unei conştiinţe silenţioase; ci că – ştiinţă, literatură, enunţuri religioase sau discursuri politice –, ele formează o practică ce se articulează pe celelalte practici;

– o politică progresistă nu se găseşte faţă de discursul ştiinţific într-o poziţie de "cerere continuă" sau de "critică suverană", ci trebuie să cunoască felul în care diferitele discursuri ştiinţifice, în pozitivitatea lor (altfel spus ca practici legate de anumite condiţii, supuse anumitor reguli şi susceptibile de anumite transformări), se află prinse într-un sistem de corelaţii cu alte practici.

Acesta e punctul în care ceea ce mă străduiesc să fac de zece ani încoace se întîlneşte cu întrebarea pe care mi-o adresaţi. Ar trebui, de fapt, să spun: acesta e punctul în care întrebarea dumneavoastră – într-atît este ea de legitimă şi de potrivită – atinge însuşi miezul întreprinderii mele. Această întreprindere, dacă aş vrea s-o reformulez – sub efectul interogaţiei dumneavoastră care, de două luni încoace, nu încetează să mă preseze –, iată cam ceea ce aş spune: "A determina, în dimensiunile sale diverse, ceea ce a trebuit să fie, în Europa, cu începere din secolul al XVII-lea, modul de existenţă al discursurilor şi în special al discursurilor ştiinţifice (regulile lor de formare, cu condiţiile, dependenţele şi transformările lor), pentru a se ajunge la constituirea cunoaşterii care este a noastră, a celor de azi, şi mai exact a cunoaşterii care şi-a luat ca domeniu acest curios obiect care e omul".

Ştiu aproape la fel de bine ca oricine cît de "ingrate" – în sensul strict al termenului – pot fi astfel de cercetări. Cît de dificil şi arid este să tratezi discursurile plecînd nu de la blînda, muta şi intima conştiinţă ce se exprimă în ele, ci de la un obscur ansamblu de reguli anonime. Cît de neplăcut este să faci să apară limitele şi necesităţile unei practici acolo unde ne-am obişnuit să vedem desfăşurîndu-se, într-o pură transparenţă, jocurile geniului şi ale libertăţii. Cît de provocator este să tratezi ca pe un mănunchi de transformări această istorie a discursurilor care fusese animată, pînă acum, de metamorfozele liniştitoare ale vieţii sau de continuitatea intenţională a trăitului. Cît de insuportabil e, în sfîrşit, dat fiind ceea ce fiecare vrea să pună, sau crede că pune din "el însuşi" în propriu-i discurs, atunci cînd se pregăteşte să vorbească, cît de insuportabil e, aşadar, să decupezi, să analizezi, să combini, să recompui toate aceste texte reîntoarse, acum, la tăcere, fără ca vreun moment să se schiţeze în ele chipul transfigurat al autorului: cum adică! atîtea cuvinte îngrămădite, atîtea semne depuse pe atîta

hîrtie şi oferite atîtor priviri, un zel atît de mare pentru a le menţine dincolo de gestul ce le articulează, o pietate atît de adîncă pentru a le conserva şi a le înscrie în memoria oamenilor, toate acestea ca nimic să nu rămînă din biata mînă care le-a trasat, din neliniştea care încerca să se liniştească prin ele şi din viaţa acum încheiată care nu le mai are decît pe ele pentru a supravieţui!? Discursul, în determinarea sa cea mai profundă, să nu fie oare "urmă"? Iar şoapta sa să nu fie locul nemuririlor fără substanţă? Ar trebui cumva să admitem că timpul discursului nu este timpul conştiinţei adus la dimensiunile istoriei sau timpul istoriei prezent sub forma conştiinţei? Ar trebui oare să presupun că în discursul meu nu este vorba de supravieţuirea mea? Şi că vorbind eu nu-mi conjur moartea, ci o stabilesc; sau, mai curînd, că abolesc orice interioritate în acest afară atît de indiferent la viaţa mea încît nu face nici o diferenţă între viaţa şi moartea mea?

Tuturor acestora, le înţeleg foarte bine frămîntarea. Le-a fost, fără îndoială, destul de greu să recunoască faptul că istoria, economia, practicile lor sociale, limba pe care o vorbesc, mitologia strămoşilor lor, chiar fabulele ce le erau povestite în copilărie ascultă de nişte reguli care nu sînt toate date conştiinţei lor; şi nu vor deloc să fie deposedaţi, în plus, şi de acest discurs în care vor să poată să spună, imediat, fără distanţă, ceea ce gîndesc, cred sau îşi imaginează; ei ar prefera mai curînd să conteste că discursul este o practică complexă şi diferenţiată, care ascultă de nişte reguli şi de nişte transformări analizabile, decît să fie privaţi de tandra certitudine, atît de consolatoare, de a putea schimba, dacă nu lumea, dacă nu viaţa, cel puţin "sensul" acestora doar cu ajutorul prospeţimii unui cuvînt care nu ar veni decît de la ei înşişi şi ar rămîne în imediata apropiere a sursei, pe vecie. Atîtea lucruri, din limbajul lor, le-au scăpat deja: nu mai vor să le scape, în plus, şi *ceea ce spun*, acel mărunt fragment de discurs – vorbit sau scris, nu are nici o importanţă – a cărui existenţă fragilă şi nesigură trebuie să le poarte viaţa mai departe şi pentru un timp mai îndelungat. Ei nu pot suporta – şi sînt, întrucîtva, de înţeles – să audă spunîndu-se: discursul nu e viaţa; timpul discursului nu este timpul vostru; în el, nu vă veţi împăca cu moartea; este foarte posibil să-l fi ucis pe Dumnezeu sub povara a tot ce aţi spus; dar să nu credeţi că veţi face, din tot ce spuneţi, un om care va trăi mai mult decît el. În fiecare frază pe care o rostiţi – şi mai exact în cea pe care tocmai eşti pe cale s-o scrii, tu, cel care te încăpăţînezi să răspunzi la o întrebare care simţi că te priveşte personal şi care urmează să semnezi acest text cu numele tău –, în fiecare frază, aşadar, domneşte legea fără nume, alba indiferenţă: "Ce contează cine vorbeşte; cineva a spus: ce contează cine vorbeşte!"

Despre arheologia ştiinţelor. Răspuns dat Cercului de epistemologie

Scopul întrebărilor adresate aici autorului *Istoriei nebuniei*, *Naşterii clinicii* şi *Cuvintelor şi lucrurilor* nu va fi fost altul decît acela de a-i cere să enunţe cu privire la propria teorie şi la implicaţiile metodei sale unele propoziţii critice care să le întemeieze acestora posibilitatea. Interesul Cercului a mers în direcţia de a-l ruga să-şi definească răspunsurile în raport cu statutul ştiinţei, al istoriei şi conceptului ei.

Despre* épistémè *şi despre ruptura epistemologică

Noţiunea de ruptură epistemologică serveşte, începînd cu opera lui Bachelard, la a numi discontinuitatea pe care filosofia şi istoria ştiinţelor cred a le marca între naşterea oricărei ştiinţe şi "ţesătura de erori pozitive, tenace, solidare" recunoscute retrospectiv ca precedînd-o. Exemplele topice ale lui Galilei, Newton, Lavoisier, dar şi Einstein şi Mendeleev ilustrează perpetuarea orizontală a acestei rupturi.

Autorul *Cuvintelor şi lucrurilor* marchează o discontinuitate verticală între configuraţia epistemică a unei epoci şi următoarea.

Îi cerem să ne precizeze ce raporturi întreţin între ele această orizontalitate şi această verticalitate[1].

Periodizarea arheologică delimitează în continuum ansambluri sincronice care adună cunoştinţele în figura unor sisteme unitare.

Ar accepta el să i se propună o alternativă între acest istoricism radical (arheologia ar putea să-şi prezică propria reînscriere într-un nou discurs) şi un fel de cunoaştere absolută (pe care cîţiva autori ar fi putut să-l presimtă independent de constrîngerile epistemice)?

Cercul de epistemologie

Istoria şi discontinuitatea

Ciudată încrucişare! De cîteva zeci de ani deja, atenţia istoricilor s-a îndreptat cu predilecţie asupra perioadelor lungi. Ca şi cum, dedesubtul peripeţiilor politice şi episoadelor lor, ei se preocupau să scoată la lumină echilibrele stabile şi greu de distrus, procesele insensibile, ajustările constante, fenomenele tendenţiale care culminează şi-şi inversează sensul

[1] Încercăm să reluăm în această întrebare următorul pasaj din articolul lui G. Canguilhem consacrat cărţii lui M. Foucault (*Critique*, nr. 242, pp. 612-613): "Fiind vorba despre o *cunoaştere* teoretică, este oare posibil s-o gîndim în specificitatea conceptului său fără nici o referinţă la o normă? Dintre discursurile teoretice ţinute în conformitate cu sistemul epistemic al secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, unele, precum istoria naturală, au fost respinse de epistema secolului al XIX-lea, altele însă au fost integrate. Chiar dacă le-a servit drept model fiziologiştilor economiei animale din secolul al XVIII-lea, fizica lui Newton nu s-a scufundat o dată cu aceasta. Buffon este respins de către Darwin, chiar dacă nu şi de către Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Dar Newton nu este respins în mai mare măsură de Einstein decît de Maxwell. Darwin nu este respins de Mendel şi de Morgan. Succesiunea Galilei, Newton, Einstein nu prezintă rupturi asemănătoare cu cele observabile în succesiunea Tournefort, Linné, Engler pentru sistematica botanică".

după continuităţi seculare, mişcările de acumulare şi saturaţiile lente, marile socluri imobile şi mute pe care suprapunerea naraţiunilor tradiţionale le acoperise cu un strat gros de evenimente. Pentru desfăşurarea acestei analize, istoricii dispun de instrumente, în parte, create de ei înşişi, în parte, primite: modele ale creşterii economice, analiza cantitativă a fluxurilor schimburilor, profilurile dezvoltărilor şi ale regresiunilor demografice, studiul oscilaţiilor climatului. Aceste instrumente le-au permis să distingă, în cîmpul istoriei, straturi sedimentare diverse; succesiunilor lineare care făcuseră, pînă atunci, obiectul cercetărilor lor, le-a luat locul un joc de desprinderi în adîncime. De la mobilitatea politică la încetineala proprie "civilizaţiei materiale", nivelurile de analiză s-au înmulţit; fiecare are rupturile sale specifice; fiecare presupune un decupaj ce nu-i aparţine decît lui; şi pe măsură ce coborîm spre straturile cele mai adînci, scandările devin din ce în ce mai largi. Vechea întrebare a istoriei (ce legătură trebuie stabilită între evenimente discontinue?) este înlocuită acum de un joc de interogaţii dificile: ce straturi trebuie izolate unele de altele? Ce tip şi ce criteriu de periodizare se cere adoptat pentru fiecare dintre ele? Ce sistem de relaţii (ierarhie, dominanţă, etajare, determinare univocă, cauzalitate circulară) poate fi descris de la unul la altul?

Aproximativ în aceeaşi epocă, însă, în aceste discipline pe care le numim istoria ideilor, a ştiinţelor, a filosofiei, a gîndirii, a literaturii chiar (specificitatea lor poate fi neglijată pentru moment), în aceste discipline care, în pofida titulaturii lor, scapă în mare parte muncii istoricului şi metodelor sale, atenţia s-a îndreptat, dimpotrivă, de la vastele unităţi care formau "epoci" sau "secole" către fenomenele de ruptură. Sub marile continuităţi ale gîndirii, sub manifestările masive şi omogene ale spiritului, sub devenirea încăpăţînată a cîte unei ştiinţe îndîrjindu-se să existe şi să se împlinească chiar de la început se încearcă acum a se detecta incidenţa rupturilor. G. Bachelard a reperat pragurile epistemologice care întrerup acumularea nesfîrşită de cunoştinţe; M. Gueroult a descris sisteme izolate, arhitecturi conceptuale închise care scandează spaţiul discursului filosofic; G. Canguilhem a analizat mutaţiile, deplasările, transformările din interiorul cîmpului de validitate şi regulile de folosire a conceptelor. Cît despre analiza literară, aceasta interoghează structura internă a operei – şi chiar mai puţin decît atît: pe aceea a textului.

Această încrucişare nu trebuie să ne inducă, totuşi, în eroare. Să nu ne imaginăm, încrezîndu-ne în aparenţe, că unele discipline istorice au mers de la continuu spre discontinuu, în vreme ce altele – mai exact, istoria pur şi simplu – se îndreptau dinspre furnicarul de discontinuităţi spre mari unităţi

neîntrerupte. În fapt, noţiunea însăşi de discontinuitate este cea care şi-a schimbat statutul. Pentru istoria în forma sa clasică, discontinuul era în acelaşi timp dat şi de negîndit: ceea ce se oferea sub formă de evenimente, de instituţii, de idei sau de practici diverse; sau ceea ce, prin discursul istoricului, trebuia ocolit, redus, şters în aşa fel încît continuitatea înlănţuirilor să poată să apară. Discontinuitatea era acel stigmat al împrăştierii temporale pe care istoricul avea misiunea să-l suprime din istorie. Ea a devenit, acum, unul dintre elementele fundamentale ale analizei istorice. Aici, ea apare într-un triplu rol. Ea constituie, mai întîi, o operaţiune deliberată a istoricului (şi nu ceea ce el primeşte împotriva voinţei sale de la materialul de care trebuie să se ocupe): căci el trebuie, cel puţin cu titlu de ipoteză sistematică, să distingă nivelurile posibile ale analizei sale şi să fixeze acele periodizări care le convin. Ea este, totodată, şi rezultatul descrierii sale (şi nu ceea ce trebuie să fie eliminat sub efectul analizei sale): căci ceea ce urmăreşte să descopere sînt limitele unui proces, punctul de inversare al unei curbe, inversarea unei mişcări regularizatoare, bornele unei oscilaţii, pragul unei funcţionări, apariţia unui mecanism, momentul de dereglare al unei cauzalităţi circulare. Ea este, în sfîrşit, un concept pe care travaliul nu încetează a-l specifica: nu mai este acel vid pur şi uniform care separă cu un singur şi acelaşi spaţiu alb două figuri pozitive; capătă o formă şi o funcţie diferite în funcţie de domeniul şi de nivelul la care e determinată. Noţiune care nu încetează să rămînă destul de paradoxală: deoarece ea este deopotrivă instrument şi obiect al cercetării, deoarece delimitează cîmpul unei analize căruia îi este efect; deoarece permite individualizarea domeniilor, însă nu poate fi stabilită decît prin compararea acestora; deoarece nu rupe unităţi decît pentru a stabili altele noi; deoarece scandează serii şi dedublează niveluri; şi deoarece, pînă la urmă, ea nu este doar un simplu concept prezent în discursului istoricului, ci unul pe care acesta, în secret, îl presupune: de unde ar putea acesta, într-adevăr, să vorbească dacă nu pornind tocmai de la această ruptură care îi oferă ca obiect istoria – propria sa istorie?

Am putea, schematic, să spunem că istoria şi, în general, disciplinele istorice au încetat să mai fie o reconstituire a înlănţuirilor dincolo de succesiunile aparente; acum, ele practică punerea sistematică în joc a discontinuului. Marea mutaţie ce le-a marcat în epoca noastră nu este extinderea domeniului lor spre mecanisme economice pe care le cunoşteau de multă vreme; şi nici integrarea fenomenelor ideologice, a formelor de gîndire, a tipurilor de mentalitate: pe toate acestea, secolul al XIX-lea le analizase deja. Ci mai curînd transformarea discontinuului: trecerea acestuia de la

obstacol la practică; această interiorizare pe discurs a istoricului care i-a permis să nu mai fie fatalitatea exterioară ce trebuie redusă, ci conceptul operatoriu care e folosit; această inversare de semne graţie căreia el nu mai constituie negativul lecturii istorice (reversul, eşecul, limita puterii sale), ci elementul pozitiv care-i determină obiectul şi-i validează analiza. Trebuie să începem să înţelegem ce anume a devenit istoria în activitatea reală a istoricilor: o anumită utilizare reglată a discontinuităţii pentru analiza seriilor temporale.

Este de înţeles că mulţi au rămas orbi la acest fapt care ne e contemporan şi despre care cunoaşterea istorică depune, totuşi, mărturie de aproape o jumătate de secol. Căci dacă istoria putea, într-adevăr, să rămînă legătura continuităţilor neîntrerupte, dacă ea lega neîncetat înlănţuiri pe care nici o analiză n-ar putea să le rupă fără abstracţie, dacă ea ţesea, în jurul oamenilor, în jurul vorbelor şi gesturilor acestora, obscure sinteze aflate tot timpul pe cale de a se reconstitui, atunci ea ar fi, pentru conştiinţă, un adăpost privilegiat: ceea ce i se retrage scoţînd la iveală determinări materiale, practici inerte, procese inconştiente, intenţii uitate în mutismul instituţiilor şi al lucrurilor, i-ar restitui sub forma unei sinteze spontane; sau, mai degrabă, i-ar permite să se recîştige, să se înstăpînească din nou peste firele care i-au scăpat, să reînvie toate aceste activităţi moarte şi să redevină, într-o lumină nouă sau revenită, subiectul ei suveran. Istoria continuă reprezintă corelatul conştiinţei: garanţia că ceea ce-i scapă îi va putea fi redat; promisiunea că toate lucrurile care o înconjoară şi o domină, va veni o zi cînd ea şi le va reînsuşi, va redeveni stăpînă peste ele şi-şi va regăsi în ele ceea ce trebuie să numim – lăsîndu-i cuvîntului întreaga sa încărcătură – adăpostul. A vrea să faci din analiza istorică discursul continuului şi a face din conştiinţa umană subiectul originar al oricărei cunoaşteri şi al oricărei practici sînt cele două feţe ale unui acelaşi sistem de gîndire. Timpul e conceput, aici, în termeni de totalizare, iar revoluţia nu este altceva decît o conştientizare.

Atunci cînd, de la începutul acestui secol, cercetările psihanalitice, lingvistice, apoi etnologice au deposedat subiectul de legile dorinţei sale, de formele vorbirii sale, de regulile acţiunii sale şi de sistemele discursurilor sale mitice, aceia care, la noi, sînt gata oricînd să sară în ajutor n-au încetat să răspundă: da, dar istoria… Istoria care nu este structură, ci devenire; care nu este simultaneitate, ci succesiune; care nu este sistem, ci practică; care nu este formă, ci neîncetat efort al unei conştiinţe de a se înţelege pe ea însăşi, încercînd să-şi redevină sieşi stăpînă pînă la cea mai profundă condiţionare a sa; istoria care nu este discontinuitate, ci îndelungată răbdare neîntreruptă.

Dar pentru a îndruga această litanie a tăgadei, trebuia, de-acum, să-ţi întorci privirile de la munca istoricilor: să refuzi să vezi ce se întîmplă actualmente în practica şi în discursul lor; să închizi ochii la marea mutaţie a disciplinei lor; să rămîi cu încăpăţînare orb la faptul că istoria nu este, poate, pentru suveranitatea conştiinţei, un loc mai ferit, mai puţin periculos decît miturile, limbajul sau sexualitatea; trebuia, pe scurt, să se reconstituie, în scopuri de mîntuire, o istorie aşa cum nu se mai face. Iar în cazul în care această istorie n-ar oferi suficientă securitate, atunci devenirii gîndirii, cunoştinţelor, cunoaşterii, devenirii unei conştiinţe mereu mai aproape de ea însăşi, legată la nesfîrşit de trecutul său şi prezentă în toate momentele sale, li se cerea să salveze ceea ce trebuia să fie salvat: cine ar îndrăzni să priveze subiectul de propria-i istorie? Se va striga, prin urmare, că istoria este asasinată de fiecare dată cînd, într-o analiză istorică (şi cu atît mai mult dacă este vorba despre cunoaştere), utilizarea discontinuităţii devine prea vizibilă. Nu trebuie, însă, să ne lăsăm înşelaţi: ceea ce se deplînge atît de tare nu este cîtuşi de puţin dispariţia istoriei, ci dispariţia acelei forme de istorie care, în secret dar şi în totalitate, era pusă în legătură cu activitatea sintetică a subiectului. Toate comorile de odinioară fuseseră îngrămădite în vechea citadelă a acestei istorii: aceasta era considerată solidă pentru că fusese sacralizată şi pentru că reprezenta ultimul refugiu al gîndirii antropologice. De multă vreme, însă, istoricii s-au dus să lucreze în altă parte. Nu mai trebuie să se conteze pe ei pentru păstrarea privilegiilor şi nici să se reafirme, o dată în plus – cînd atîta nevoie am avea în nefericirea de azi – că istoria, ea cel puţin, este vie şi continuă.

Cîmpul evenimentelor discursive

Cine vrea să aplice în mod sistematic (adică să definească, să utilizeze într-un mod cît mai general cu putinţă şi să valideze) conceptul de discontinuitate în aceste domenii atît de nesigure de graniţele lor, atît de indecise în privinţa conţinutului lor pe care le numim istoria ideilor, sau a gîndirii, sau a ştiinţei, sau a cunoştinţelor, se izbeşte de un anumit număr de probleme.

Mai întîi, nişte sarcini negative. Trebuie să ne eliberăm de un întreg joc de noţiuni care sînt legate de postulatul continuităţii. Ele nu au, desigur, o structură conceptuală foarte riguroasă; însă funcţia lor este foarte precisă. De exemplu, noţiunea de tradiţie, care permite în acelaşi timp reperarea oricărei noutăţi plecînd de la un sistem de coordonate permanente şi conferirea de statut unui ansamblu de fenomene constante. Sau noţiunea de influenţă, care

furnizează un suport – mai mult magic decît substanţial – faptelor de transmisie şi de comunicare. Sau noţiunea de dezvoltare, care permite descrierea unei succesiuni de evenimente ca şi cum ar fi vorba de manifestarea unui singur şi acelaşi principiu organizator. Sau noţiunea, simetrică şi opusă, de teleologie sau de evoluţie spre un stadiu normativ. Sau noţiunile de mentalitate sau de spirit al unei epoci, care permit stabilirea, între fenomene simultane sau succesive, a unei comunităţi de sensuri, a unor legături simbolice, a unui joc de asemănări şi de oglinzi. Trebuie abandonate aceste sinteze gata făcute, aceste grupări preluate fără examen, aceste legături a căror validitate este admisă din capul locului; trebuie să eliminăm formele şi forţele obscure cu ajutorul cărora ne-am obişnuit să legăm între ele gîndurile oamenilor şi discursul lor; să acceptăm a nu avea de-a face, într-o primă instanţă, decît cu o populaţie de evenimente dispersate.

Nu mai trebuie să considerăm valabile nici decupajele şi grupările care ne-au devenit familiare. Nu pot fi admise ca atare nici deosebirea dintre marile tipuri de discurs şi nici aceea dintre forme şi genuri (ştiinţă, literatură, filosofie, religie, istorie, ficţiune etc.). Motivele sar în ochi. Noi înşine nu sîntem siguri de utilizarea acestor distincţii în lumea discursului care ne caracterizează. Cu atît mai mult atunci cînd este vorba de a analiza ansambluri de enunţuri care erau distribuite, repartizate şi caracterizate într-un cu totul alt mod: “literatura” şi “politica”, la urma urmelor, sînt nişte categorii recente care nu pot fi aplicate la cultura medievală şi nici măcar la cultura clasică decît printr-o ipoteză retrospectivă şi printr-un joc de analogii noi sau de asemănări semantice: însă nici literatura, nici politica şi nici, prin urmare, filosofia şi ştiinţele nu articulau cîmpul discursului în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea aşa cum l-au articulat în secolul al XIX-lea. Trebuie, oricum, să devenim conştienţi de faptul că aceste decupaje – indiferent că e vorba de cele pe care le admitem sau de cele contemporane cu discursurile studiate – sînt întotdeauna, ele însele, nişte categorii reflexive, nişte principii de clasificare, nişte reguli normative, nişte tipuri instituţionalizate: sînt ele însele nişte fapte de discurs care merită să fie analizate alături de celelalte, care întreţin, mai mult ca sigur, cu acestea, raporturi complexe, dar care nu au caracterele intrinseci autohtone şi universal recognoscibile ale acestora.

Dar mai cu seamă unităţile care se cer suspendate sînt cele care se impun în modul cel mai imediat: cele ale cărţii şi operei. Aparent, ele nu pot fi înlăturate fără un artificiu extrem: sînt date în modul cel mai cert, fie printr-o individualizare materială (o carte este un lucru care ocupă un spaţiu

determinat, care are o valoare economică şi care marchează prin el însuşi, printr-un anumit număr, limitele începutului şi sfîrşitului său), fie printr-un raport determinabil (chiar dacă, în unele cazuri, destul de problematic) între discursuri şi individul care le-a proferat. Dar, cu toate acestea, imediat ce privim ceva mai de aproape, dificultăţile apar. Ele nu sînt mai mici decît cele pe care le întîlneşte lingvistul atunci cînd vrea să definească unitatea frazei sau istoricul atunci cînd vrea să definească unitatea literaturii sau a ştiinţei. În primul rînd, unitatea cărţii nu este o unitate omogenă: raportul dintre diferite tratate de matematică nu este acelaşi cu raportul dintre diferite texte filosofice; diferenţa dintre un roman de Stendhal şi un roman de Dostoievski nu se suprapune peste diferenţa care separă două romane din *Comedia umană*; iar aceasta, la rîndul ei, nu este superpozabilă celei care desparte pe *Ulise*[*] de *Dedalus*[**]. În plus, marginile unei cărţi nu sînt niciodată nete şi nici riguros tăiate: nici o carte nu poate să existe prin ea însăşi; ea se află de fiecare dată într-un raport de sprijin şi de dependenţă faţă de altele; este un punct într-o reţea; comportă un sistem de indicaţii care trimit – explicit sau nu – la alte cărţi, la alte texte, la alte fraze; şi după cum avem de-a face cu o carte de fizică, cu o culegere de discursuri politice sau cu un roman de anticipaţie, nici structura trimiterii şi, prin urmare, nici sistemul complex de autonomie şi eteronomie nu va mai fi acelaşi. Degeaba ni se dă cartea ca un obiect pe care-l putem ţine în mîini; degeaba se strînge ea în micul paralelipiped ce-o închide, unitatea ei este variabilă şi relativă: ea nu se construieşte, nu se indică şi, prin urmare, nu poate fi nici descrisă decît pornind de la un cîmp discursiv.

Cît priveşte opera, problemele pe care le ridică aceasta sînt încă şi mai dificile. În aparenţă, este vorba despre suma textelor care pot fi denotate prin semnul unui nume propriu. Însă această denotare (chiar şi lăsînd deoparte probleme de atribuire) nu este o funcţie omogenă: un nume de autor nu denotează în acelaşi fel un text pe care l-a publicat el însuşi sub numele său, un altul pe care l-a prezentat sub un pseudonim, un altul care va fi fost găsit după moartea sa în stadiul de eboşă sau un altul care nu reprezintă decît o grifonare, un carnet de note, o “hîrtie”. Constituirea unei opere complete sau a unui opus presupune un anumit număr de opţiuni teoretice care nu sînt

[*] J. Joyce, *Ulysses*, Paris, Shakespeare and Company, 1922 (*Ulysse*, trad. fr. A. Morel, revue par S. Gilbert, V. Larbaud et l’auteur, Paris, Gallimard, coll. “Du monde entier”, 1937; *Ulise*, trad. rom. Mircea Ivănescu, Bucureşti, Editura Univers/Editura Fundaţiei Culturale Române, 1996).

[**] J. Joyce, *Dedalus. A Portrait of the Artist as a Young Man*, New York, Ben W. Huebsch, 1916 (*Dedalus. Portrait de l’artiste jeune par lui-même*, trad. fr. L. Savitzky, Paris, Gallimard, coll. “Du monde entier”, 1943; EDITIA ROMANA)

foarte uşor de justificat şi nici măcar de formulat: e de ajuns oare să adăugăm la textele publicate de autorul însuşi cele pe care acesta proiecta să le dea la tipar, şi care au rămas neterminate doar ca urmare a morţii? Trebuie să integrăm şi tot ce este schiţă, prim proiect, corecturi şi tăieturi? Trebuie adăugate şi schiţele abandonate? Şi care este statutul care se cuvine conferit scrisorilor, însemnărilor, conversaţiilor relatate, frînturilor transcrise de auditori, pe scurt, imensului furnicar de urme verbale pe care un individ le lasă în jurul lui în clipa morţii, care vorbesc, într-o intersectare nesfîrşită, atîtea limbaje diferite şi vor avea nevoie de secole, dacă nu chiar de milenii ca să dispară? În tot cazul, denotarea unui text prin numele Mallarmé nu este, cu siguranţă, de acelaşi tip dacă este vorba de temele engleze, de traducerile din Edgar Poe, de poeme sau de răspunsurile la anchete; la fel, nu acelaşi raport există între numele lui Nietzsche, pe de o parte, şi, pe de altă parte, autobiografiile de tinereţe, disertaţiile şcolare, articolele filologice, *Zarathustra*, *Ecce Homo*, scrisori, ultimele cărţi poştale semnate "Dionysos" sau "Kaiser Nietzsche", nenumăratele carnete în care se amestecă notele de plată de la spălătorie şi proiecte de aforisme.

În fapt, singura unitate care îi poate fi recunoscută "operei" unui autor este o anumită funcţie de expresie. Se presupune că trebuie să existe un nivel (atît de profund cît e necesar) la care opera se dezvăluie, în toate fragmentele sale, chiar şi cele mai minuscule sau mai lipsite de importanţă, ca expresia gîndirii, sau a experienţei, sau a imaginaţiei, sau a inconştientului autorului, sau, în sfîrşit, a determinaţiilor istorice în care acesta se afla prins. Se observă însă, imediat, că această unitate a opus-ului, departe de a fi dată în chip imediat, este constituită prin intermediul unei operaţii; că această operaţie este una de interpretare (în sensul în care ea descifrează, în text, expresia sau transcrierea a ceva pe care acesta îl ascunde şi îl manifestă în acelaşi timp); şi, în sfîrşit, că operaţia care determină opus-ul în unitatea sa, şi prin urmare opera însăşi ca rezultat al acestei operaţii nu vor fi aceleaşi dacă este vorba despre autorul *Teatrului şi dublului său*[**] sau despre autorul

[**] A. Artaud, *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, coll. "Métamorphoses", 1938 (reluat in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", t. IV, 1978). (*Teatrul şi dublul său*, trad. rom. Voichiţa Sasu şi Diana Tihu-Suciu, Cluj, Ed. Echinox, 1997; *n.. t.*)

Tractatus-ului[***]. Opera nu poate fi considerată nici ca o unitate imediată, nici ca o unitate certă şi nici ca o unitate omogenă.

Ultima măsură, în sfîrşit, pentru a scoate din circuit continuităţile negîndite cu ajutorul cărora se organizează, dinainte, şi într-un semi-secret, discursul pe care înţelegem să-l analizăm: renunţarea la două postulate care sînt legate unul de celălalt şi care stau faţă în faţă. Unul presupune că niciodată nu este posibil să determini, în ordinea discursului, irupţia unui veritabil eveniment; că dincolo de orice început aparent există întotdeauna o origine secretă – atît de secretă şi atît de originară încît nu poate fi niciodată surprinsă în ea însăşi. Astfel încît noi am fi în mod fatal împinşi, prin naivitatea cronologiilor, către un punct ce se retrage la nesfîrşit, care nu este niciodată prezent în vreo istorie; el însuşi n-ar fi decît propriul său vid; şi, pornind de la el, orice început n-ar putea fi decît reînceput sau ocultare (la drept vorbind, într-unul şi acelaşi gest, *şi* una, *şi* alta). De această temă se leagă aceea că orice discurs manifest se întemeiază în secret pe un deja-spus; dar că acest deja-spus nu este pur şi simplu o frază deja rostită, un text deja scris, ci un "nicicînd-spus", un discurs fără corp, un glas la fel de tăcut ca şi o răsuflare, o scriere care nu e decît golul propriei sale urme. Se presupune, astfel, că tot ce i se întîmplă discursului să formuleze se găseşte deja articulat în această semi-tăcere care îi e prealabilă, care continuă să circule cu obstinaţie pe sub el, dar pe care el o acoperă şi o face să tacă. Discursul manifest n-ar fi, pînă la urmă, decît prezenţa depresivă a ceea ce el nu spune; iar acest ne-spus ar fi un gol care animă din interior tot ce se spune. Cel dintîi motiv condamnă analiza istorică a discursului la a fi căutare şi repetare a unei origini ce scapă oricărei determinări a originii; celălalt îl condamnă să fie interpretare sau ascultare a unui deja-spus care ar fi, în acelaşi timp, un ne-spus. Trebuie să renunţăm la toate aceste teme a căror funcţie este aceea de a garanta infinita continuitate a discursului şi secreta sa prezenţă la sine prin jocul unei absenţe neîncetat reproduse. Trebuie să întîmpinăm fiecare moment al discursului în irupţia sa de eveniment; în punctualitatea apariţiei sale şi în acea împrăştiere temporală care-i permite să fie repetat, ştiut, uitat, transformat, şters pînă la cele mai mici urme, îngropat, departe de orice privire, în praful cărţilor. Nu trebuie să trimitem discursul la îndepărtata prezenţă a originii; trebuie să-l tratăm în jocul propriei sale instanţe.

[***] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1922 (*Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, Introduction de B. Russell, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, coll. "Tel", nr. 109, 1990). (*Tractatus logico-philosophicus*, trad. rom., cuvînt introductiv şi note de Al. Surdu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1991; *n. t.*)

O dată îndepărtate aceste forme prealabile de continuitate, aceste sinteze prost conduse ale discursului, un întreg domeniu se vede eliberat. Un domeniu imens, dar care poate fi definit: el se constituie din ansamblul tuturor enunţurilor efective (vorbite sau scrise, indiferent), în împrăştierea lor de evenimente şi în instanţa proprie fiecăruia în parte. Înainte de a avea de-a face cu o ştiinţă, cu romane, cu discursuri politice sau cu opera unui autor sau chiar cu o carte, materialul pe care-l avem de tratat în neutralitatea sa primă este o populaţie de evenimente în spaţiul discursului în general. Aşa apare proiectul unei *descrieri pure a faptelor de discurs*. Această descriere se deosebeşte cu uşurinţă de analiza limbii. Desigur, un sistem lingvistic nu poate fi stabilit (dacă nu este construit în mod artificial) decît utilizînd un corpus de enunţuri sau o colecţie de fapte de discurs; însă atunci este vorba de a defini, plecînd de la acest ansamblu cu valoare de eşantion, nişte reguli care permit, eventual, construirea şi a altor enunţuri decît cele date: chiar dacă a dispărut de mult, chiar dacă nimeni n-o mai vorbeşte şi a fost restaurată din fragmente rare, o limbă constituie întotdeauna un sistem pentru enunţuri posibile: este un ansamblu finit de reguli care autorizează un număr infinit de performanţe. Discursul, în schimb, este ansamblul întotdeauna finit şi actualmente limitat al singurelor secvenţe lingvistice care au fost formulate; ele pot fi nenumărate, pot foarte bine, prin masa lor, să depăşească orice capacitate de înregistrare, de memorizare sau de lectură: ele constituie, cu toate acestea, un ansamblu finit. Întrebarea pe care o pune analiza limbii cu privire la un fapt oarecare de discurs este întotdeauna aceasta: după ce reguli a fost construit cutare enunţ, şi prin urmare, după ce reguli ar mai putea fi construite şi alte enunţuri asemănătoare? Descrierea discursului pune o cu totul altă întrebare: cum se face că a apărut cutare enunţ, şi nu altul în locul lui?

Vedem, de asemenea, că această descriere a discursului se opune şi analizei gîndirii. Şi aici, un sistem de gîndire nu poate fi reconstituit decît plecînd de la un ansamblu definit de discursuri. Însă acest ansamblu este tratat în aşa fel încît se încearcă a se regăsi, dincolo de enunţurile ca atare, intenţia subiectului vorbitor, activitatea sa conştientă, ce anume a vrut el să spună sau, dimpotrivă, jocul inconştient care a ieşit, fără voia lui, la iveală în ce-a spus sau în aproape imperceptibila fisură a cuvintelor sale manifeste; este vorba, în tot cazul, de a reconstitui un alt discurs, de a regăsi vorbirea mută, murmurată, de nestăvilit care animă din interior vocea pe care o auzim, de a restabili textul mărunt şi invizibil care parcurge interstiţiile rîndurilor scrise şi, uneori, le dă peste cap. Analiza gîndirii este întotdeauna *alegorică* în raport cu discursul pe care-l utilizează. Infailibil, întrebarea ei este: ce se

spunea, deci, în ceea ce era spus? Analiza discursului se orientează cu totul altfel; este vorba de a surprinde enunţul în îngustimea şi în singularitatea evenimentului său; de a determina condiţiile sale de existenţă, de a le fixa cît mai exact limitele, de a stabili corelaţiile lui cu alte enunţuri de care poate să fie legat, de a arăta ce forme de enunţare exclude. Nu se caută cîtuşi de puţin, sub ceea ce e manifest, vorbăria pe jumătate silenţioasă a unui alt discurs; trebuie să se arate de ce nu putea fi el altfel decît este, prin ce anume exclude oricare alt discurs, cum ocupă el în mijlocul tuturor celorlalte şi în raport cu ele un loc pe care nici un altul n-ar putea să-l ocupe. Întrebarea proprie analizei discursului ar putea fi formulată aşa: ce este, aşadar, această neregulată existenţă care îşi face apariţia în ceea ce se spune – şi nicăieri altundeva?

Ne putem întreba la ce poate să servească, pînă la urmă, această suspendare a tuturor unităţilor admise, această căutare obstinată a discontinuităţii, dacă este vorba, în esenţă, de a elibera o pulbere de evenimente discursive, de a le întîmpina şi a le păstra în pura lor dispersie. În fapt, ştergerea sistematică a unităţilor date de-a gata ne permite, în primul rînd, să-i redăm enunţului singularitatea sa de eveniment: el nu mai este considerat doar ca punere în joc a unei structuri lingvistice şi nici ca manifestare episodică a unei semnificaţii mai profunde decît el; enunţul este tratat în irupţia sa istorică; ceea ce se încearcă a fi făcut vizibil este tocmai această incizie pe care-o constituie el, această ireductibilă – şi foarte adesea minusculă – emergenţă. Oricît de banal ar fi, oricît de puţin important pe cît ni l-am imagina în urmările sale, oricît de repede dat uitării după apariţia sa, oricît de puţin înţeles sau de prost descifrat pe cît l-am presupune, oricît de repede devorat ar putea fi de întuneric, un enunţ este întotdeauna un eveniment pe care nici limba şi nici sensul nu pot să-l epuizeze în totalitate. Un eveniment straniu, fără îndoială: mai întîi, pentru că este legat, pe de o parte, de un gest de scriere sau de articularea unei rostiri, dar şi pentru că, pe de altă parte, el îşi deschide lui însuşi o existenţă remanentă în cîmpul unei memorii sau în materialitatea manuscriselor, cărţilor şi a oricărui alt fel de înregistrare; apoi, pentru că este unic asemeni oricărui eveniment, oferindu-se însă repetării, transformării, reactivării; în sfîrşit, pentru că este legat atît de situaţiile care-l provoacă şi de consecinţele pe care le incită, cît şi, într-un mod cu totul diferit, de enunţurile care-l preced şi de cele care-i succed.

Dar dacă, în raport cu limba şi cu gîndirea, se izolează instanţa evenimentului enunţiativ, nu este pentru a o trata în ea însăşi ca şi cum ar fi independentă, solitară şi suverană. Ci, dimpotrivă, pentru a surprinde cum

pot aceste enunţuri, privite ca evenimente şi în specificitatea lor atît de ciudată, să se articuleze pe evenimente care nu sînt de natură discursivă, ci pot fi de ordin tehnic, practic, economic, social, politic etc. A face să apară în deplina sa puritate spaţiul în care se împrăştie evenimentele discursive nu înseamnă a stabili acest spaţiu într-o ruptură pe care nimic n-ar putea s-o surmonteze; nu înseamnă a-l închide în el însuşi şi nici, cu atît mai puţin, a-l deschide spre o transcendenţă; ci, dimpotrivă, a deveni liber pentru a putea să descrii, între ele şi alte sisteme care îi sînt exterioare, un joc de relaţii. Relaţii care trebuie să fie stabilite – fără a trece prin forma generală a limbajului şi nici prin conştiinţa singulară a subiecţilor vorbitori – în cîmpul evenimentelor.

Cel de-al treilea interes al unei astfel de descrieri a faptelor de discurs constă în faptul că, eliberîndu-le de grupările care se prezintă drept nişte unităţi naturale, imediate şi universale, ne dăm posibilitatea de a descrie, însă de data aceasta printr-un ansamblu de decizii pe care le controlăm, alte unităţi. Cu condiţia de a le defini cît se poate de clar condiţiile, ar putea fi legitim să constituim, pornind de la nişte relaţii corect descrise, ansambluri discursive care nu ar fi noi, ci ar fi rămas, pînă acum, invizibile. Aceste ansambluri nu ar fi deloc noi, dat fiind că ar fi formate din enunţuri deja formulate, între care am putea recunoaşte un anumit număr de relaţii bine determinate. Însă aceste relaţii nu vor fi fost nicicînd formulate pentru ele însele în enunţurile respective (spre deosebire, de pildă, de relaţiile explicite care sînt stabilite şi enunţate de discursul însuşi, atunci cînd acesta ia forma unui roman sau cînd se înscrie într-o serie de teoreme matematice). Aceste relaţii invizibile nu ar constitui, însă, cîtuşi de puţin un fel de discurs secret animînd din interior discursurile manifeste; nu o interpretare ar fi, prin urmare, cea care le-ar face să iasă la lumină, ci tocmai analiza coexistenţei, succesiunii, funcţionării lor mutuale, a determinării lor reciproce, a transformării lor independente sau corelative. Împreună (chiar dacă nu pot fi niciodată analizate în mod exhaustiv), ele formează ceea ce, oarecum printr-un joc de cuvinte, din moment ce conştiinţa nu este niciodată prezentă într-o astfel de descriere, am putea să numim inconştientul nu al subiectului vorbitor, ci al lucrului spus.

În sfîrşit, la orizontul tuturor acestor cercetări se va fi schiţînd, poate, o temă mai generală: aceea a modului de existenţă a evenimentelor discursive într-o cultură. Ceea ce ar trebui să facem să reiasă este ansamblul condiţiilor ce guvernează, la un moment dat şi într-o societate determinată, apariţia enunţurilor, conservarea lor, legăturile ce se stabilesc între ele, modul în care ele sînt grupate în ansambluri statutare, rolul pe care-l exercită, jocul de

valori şi de sacralizări de care sînt afectate, felul în care sînt investite în practici sau în comportamente, principiile în funcţie de care ele circulă, sînt refulate, sînt uitate, distruse sau reactivate. Pe scurt, ar fi vorba despre discurs din punctul de vedere al instituţionalizării sale. Voi numi *arhivă* nu totalitatea textelor conservate de o civilizaţie şi nici ansamblul urmelor care au putut fi salvate de la dezastrul ei, ci jocul regulilor care determină, într-o cultură, apariţia şi dispariţia enunţurilor, remanenţa şi ştergerea lor, existenţa lor paradoxală de *evenimente* şi *lucruri*. A analiza faptele de discurs în elementul general al arhivei înseamnă a le considera nu ca *documente* (ale unei semnificaţii ascunse sau ale unei reguli de construcţie), ci ca *monumente*; înseamnă – în afara oricărei metafore geologice, fără nici cel mai mic gest spre începutul unei *archè* – a face ceva ce am putea să numim, conform drepturilor ludice ale etimologiei, o *arheologie*.

Aceasta este, cu aproximaţie, problematica din *Istoria nebuniei*, *Naşterea clinicii* şi *Cuvintele şi lucrurile*. Nici unul dintre aceste texte nu este autonom sau suficient prin el însuşi; ele se sprijină unele pe altele, în măsura în care, de fiecare dată, este vorba de explorarea foarte parţială a unei regiuni limitate. Ele trebuie citite ca un ansamblu încă abia schiţat de experimentări descriptive. Nu este, totuşi, nevoie ca ele să fie justificate pentru faptul că sînt atît de parţiale şi de lacunare, trebuie explicată opţiunea de care ascultă. Căci chiar dacă cîmpul general al evenimentelor discursive nu permite nici un decupaj *a priori*, este totuşi exclusă posibilitatea de a descrie în bloc toate relaţiile caracteristice ale arhivei. Trebuie, deci, ca o primă aproximare, să acceptăm un decupaj provizoriu: o regiune iniţială, pe care analiza o va da peste cap şi o va reorganiza în momentul cînd va fi reuşit să definească, înăuntrul ei, un ansamblu de relaţii. Această regiune, cum trebuie ea oare circumscrisă? Pe de o parte, trebuie, empiric, să alegem un domeniu în care relaţiile riscă să fie numeroase, dense şi relativ uşor de descris: şi în ce altă regiune evenimentele discursive par a fi mai legate unele de altele, şi conform unor relaţii mai uşor descifrabile, decît în ceea ce se desemnează, în general, cu termenul de ştiinţă? Dar, pe de altă parte, cum să-ţi acorzi mai multe şanse de a surprinde într-un enunţ nu momentul structurii sale formale şi al legilor sale de construcţie, ci pe acela al existenţei şi al regulilor sale de apariţie dacă nu adresîndu-te unor grupuri puţin formalizate şi în care enunţurile nu par a se genera prin reguli de sintaxă pură? În sfîrşit, cum să fii sigur că nu te vei lăsa furat de toate acele unităţi sau sinteze negîndite ce se referă la individul vorbitor, la subiectul discursului, la autorul textului, pe scurt, la toate aceste categorii antropologice? Dacă nu, poate, considerînd tocmai ansamblul enunţurilor prin intermediul cărora aceste

categorii s-au constituit – ansamblul enunţurilor care şi-au ales ca “obiect” subiectul discursurilor (propriul lor subiect) şi care s-au preocupat să-l desfăşoare ca şi cîmp de cunoaştere?

Aşa se explică privilegiul de fapt acordat acelui joc de discursuri despre care, foarte schematic, se poate spune că defineşte “ştiinţele despre om”. Acesta nu este, însă, decît un privilegiu de pornire. Trebuie să păstrăm vii în memorie două fapte: că analiza evenimentelor discursive şi descrierea arhivei nu se limitează în nici un caz la un atare domeniu; şi că, pe de altă parte, însuşi decupajul acestui domeniu nu poate fi considerat ca definitiv şi nici ca valabil în mod absolut; este vorba doar despre o primă aproximare care trebuie să permită evidenţierea unor relaţii care riscă să şteargă limitele acestei prime schiţe. Or, mă văd nevoit să recunosc că acest proiect de descriere, aşa cum încerc să-l circumscriu în momentul de faţă, se află el însuşi prins în regiunea pe care încerc, ca prim demers, s-o analizez. Şi care riscă să se disocieze sub efectul analizei. Interoghez atît de strania şi de problematica configuraţie a ştiinţelor umaniste de care discursul meu se află el însuşi legat. Analizez spaţiul în care vorbesc. Mă expun desfacerii şi recompunerii acelui loc care îmi indică reperele prime ale propriului meu discurs; mă preocup să-i disociez reperele vizibile şi să-i clatin imobilitatea de suprafaţă; risc, prin urmare, să provoc, în orice clipă, sub fiecare dintre cuvintele mele, întrebarea despre locul său de naştere: căci tot ceea ce spun ar putea să aibă ca efect deplasarea locului de unde o spun. Astfel încît la întrebarea: de unde pretinzi că vorbeşti, tu, care vrei să descrii – de atît de sus şi de atît de departe – discursul celorlalţi?, nu aş răspunde decît atît: am crezut că vorbesc din acelaşi loc cu aceste discursuri, şi că definindu-le spaţiul, îmi voi situa propriul discurs; acum, însă, trebuie să recunosc: de unde am arătat că ele vorbeau fără s-o spună, eu însumi nu mai pot să vorbesc, ci doar pornind de la această diferenţă, de la această infimă discontinuitate pe care deja discursul meu a lăsat-o în urma lui.

Formaţiunile discursive şi pozitivităţile

Am descris, deci, relaţii de coexistenţă între enunţuri. Am avut grijă să nu ţin cont de nici una dintre unităţile cu privire la ele care puteau fi propuse şi pe care tradiţia mi le punea la dispoziţie: opera unui autor, coeziunea unei epoci sau evoluţia unei ştiinţe. M-am menţinut la simpla prezenţă a evenimentelor vecine cu propriul meu discurs – fiind sigur că voi avea de-a

face cu un ansamblu de-acum coerent dacă voi fi reuşit să descriu, între ele, un sistem de relaţii.

Mi s-a părut, mai întîi, că anumite enunţuri ar putea forma un ansamblu în măsura în care se referă la un singur şi acelaşi obiect. La urma urmelor, enunţurile care privesc nebunia, de pildă, nu au în nici un caz acelaşi nivel formal (sînt departe de a se supune, toate, criteriilor cerute pentru un enunţ ştiinţific); nu aparţin toate aceluiaşi cîmp semantic (unele ţin de semantica medicală, altele de semantica juridică sau administrativă, altele folosesc un lexic literar), dar se raportează, toate, la acel obiect ce se profilează în diferite feluri în experienţa individuală şi socială ce poate fi desemnată prin termenul de nebunie. Îţi dai seama însă repede că unitatea obiectului nu permite individualizarea unui ansamblu de enunţuri şi stabilirea, între acestea, a unui relaţii în acelaşi timp descriptive şi constante. Şi aceasta din două motive. O dată, pentru că obiectul, departe de a fi acel ceva prin raportare la care se poate defini un ansamblu de enunţuri, este mai curînd el însuşi constituit de ansamblul acestor formulări; am greşi dacă am căuta pe latura "maladiei mentale" unitatea discursului psihopatologic sau psihiatric; ne-am înşela sigur dacă i-am cere fiinţei înseşi a acestei boli, conţinutului său secret, adevărului său mut şi închis în sine ce s-a spus la un moment dat cu privire la ea; maladia mentală a fost constituită de ansamblul a ceea ce a putut să se spună în grupul tuturor enunţurilor care o numeau, o decupau, o descriau, o explicau, îi povesteau dezvoltările, îi indicau diferitele corelaţii, o judecau şi, eventual, îi dădeau cuvîntul articulînd, în numele ei, nişte discursuri care trebuiau să treacă drept fiind ale ei. Mai mult, însă, decît atît: ansamblul de enunţuri care privesc nebunia, şi care la drept vorbind o constituie, este departe de se referi la un singur obiect, de a-l fi format o dată pentru totdeauna şi de a-l menţine, la nesfîrşit, ca propriul său orizont de idealitate inepuizabilă; obiectul impus ca şi corelat al lor de către enunţurile medicale din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea nu este identic cu obiectul care se conturează prin intermediul sentinţelor juridice sau al măsurilor poliţieneşti; la fel, toate obiectele discursului psihopatologic au fost modificate de la Pinel şi pînă la Esquirol sau Bleuler: nu despre aceleaşi maladii este vorba aici şi dincolo – şi asta în acelaşi timp deoarece codul perceptiv şi tehnicile de descriere s-au schimbat, pentru că desemnarea nebuniei şi decupajul ei general nu mai ascultă de aceleaşi criterii, pentru că funcţia discursului medical, rolul său, practicile în care el este investit şi care îl sancţionează, distanţa la care el se menţine faţă de bolnav s-au modificat profund.

Din această multiplicitate de obiecte am putea, ar trebui, poate, să conchidem că nu este posibil să admitem, ca o unitate valabilă pentru constituirea unui ansamblu de enunţuri, “discursul referitor la nebunie”. Ar trebui, poate, să ne rezumăm doar la acele grupuri de enunţuri care au un singur şi acelaşi obiect: discursurile despre melancolie sau cele despre nevroză. Ne-am da, însă, repede seama că, la rîndul lor, fiecare dintre aceste discursuri şi-a constituit propriul obiect şi l-a lucrat pînă la a-l transforma în totalitate. Ceea ce face ca problema care se pune să fie aceea dacă unitatea unui discurs nu este cumva făcută, mai degrabă decît de permanenţa şi de singularitatea unui obiect, de spaţiul comun în care diverse obiecte se profilează şi se transformă neîncetat. Relaţia caracteristică ce permite individualizarea unui ansamblu de enunţuri referitoare la nebunie ar fi atunci: regula apariţiei simultane sau succesive a diferitelor obiecte numite, descrise, analizate, apreciate sau judecate în cuprinsul acestuia; legea excluderii sau a implicării lor reciproce; sistemul care le guvernează transformarea. Unitatea discursurilor cu privire la nebunie nu se întemeiază pe existenţa obiectului “nebunie” sau pe constituirea unui orizont unic de obiectivitate; jocul regulilor este cel care face posibile, într-o epocă dată, apariţia de descrieri medicale (cu obiectul lor), apariţia unei serii de măsurii discriminatorii şi represive (cu propriul lor obiect), apariţia unui ansamblu de practici codificate sub formă de reţete şi de medicaţii (cu obiectul lor specific); ansamblul regulilor este, prin urmare, cel care dă seama nu atît de obiectul însuşi în identitatea sa, cît de ne-coincidenţa sa cu sine însuşi, de perpetua sa diferenţă, de abaterea şi de împrăştierea sa. În plus, unitatea discursurilor cu privire la nebunie o constituie jocul regulilor care definesc transformările acestor diferite obiecte, non-identitatea lor pe parcursul timpului, ruptura ce se produce în ele, discontinuitatea internă ce le suspendă permanenţa. În mod paradoxal, a defini un ansamblu de enunţuri în ce are el mai individual nu constă în a-i individualiza obiectul, a-i fixa identitatea, a-i descrie acele caractere pe care el le păstrează permanent; ci, din contră, în a descrie împrăştierea acestor obiecte, a surprinde toate interstiţiile ce le despart, a măsura distanţele ce domnesc între ele – cu alte cuvinte, în a le formula legea de repartiţie. Acest sistem eu nu-l voi numi “domeniu” de obiecte (căci cuvîntul acesta implică mai curînd unitatea, închiderea, vecinătatea apropiată decît răspîndirea şi dispersia); îi voi da, oarecum arbitrar, denumirea de *referenţial*; şi voi spune, de pildă, că “nebunia” nu este obiectul (sau referentul) comun unui grup de propoziţii, ci referenţialul sau legea de împrăştiere a diferitelor obiecte sau referenţi puşi în joc de un ansamblu de enunţuri, a căror unitate se găseşte definită tocmai de această lege.

Al doilea criteriu care ar putea fi folosit pentru constituirea de ansambluri discursive ar fi tipul de enunţare utilizat. Mi s-a părut, de exemplu, că ştiinţa medicală, cu începere din secolul al XIX-lea, se caracteriza mai puţin prin obiectele sau conceptele sale (dintre care unele au rămas identice, iar altele s-au transformat pe de-a-ntregul) cît printr-un anumit *stil*, printr-o anumită formă constantă a enunţării: am asista, astfel, la instaurarea unei ştiinţe descriptive. Pentru prima dată, medicina nu mai este constituită de un ansamblu de tradiţii, observaţii şi reţete eterogene, ci de un corpus de cunoştinţe ce presupune o aceeaşi privire asupra obiectelor, un acelaşi cadrilaj al cîmpului perceptiv, o aceeaşi analiză a faptului patologic în funcţie de spaţiul vizibil al corpului, un acelaşi sistem de transcriere a ceea ce e perceput în ceea ce se spune (acelaşi vocabular, acelaşi joc de metafore); mi s-a părut, pe scurt, că medicina se formaliza, dacă se poate spune astfel, ca o serie de enunţuri descriptive. Şi aici, însă, această ipoteză de pornire a trebuit abandonată. A trebuit să recunosc că medicina clinică era în egală măsură un ansamblu de decizii politice, de decizii economice, de reglementări instituţionale, de modele de învăţare şi un ansamblu de descrieri; că, în tot cazul, acesta din urmă nu putea fi abstras faţă de celălalt, şi că enunţarea descriptivă nu era decît una dintre formulările prezente în marele discurs clinic. Să recunosc că această descriere n-a încetat să se deplaseze: fie pentru că, de la Bichat şi pînă la patologia celulară, n-au mai fost descrise aceleaşi lucruri; fie pentru că, de la inspecţia vizuală, auscultare şi palpare pînă la folosirea microscopului şi a testelor biologice, sistemul informaţiei s-a modificat; fie pentru că, de la corelaţia anatomo-clinică simplă şi pînă la analiza fină a proceselor fiziopatologice, lexicul semnelor şi descifrarea lor au fost în totalitate reconsiderate; fie, în sfîrşit, pentru că medicul a încetat, puţin cîte puţin, să mai fie el însuşi locul de înregistrare şi de interpretare a informaţiei, şi pentru că alături de el, în afara lui, s-au constituit mase documentare, instrumente de corelare şi tehnici de analiză care îi stau, desigur, la dispoziţie, dar care-i modifică, faţă de bolnav, poziţia sa de subiect privitor.

Toate aceste alterări care ne fac, poate, să ieşim astăzi din medicina clinică s-au depus lent, de-a lungul secolului al XIX-lea, în interiorul discursului clinic şi în spaţiul desenat de acesta. Dacă am vrea să definim acest discurs cu ajutorul unei forme codificate de enunţare (de exemplu, descrierea unui anumit număr de elemente determinate pe suprafaţa corpului, care sînt inspectate de ochiul, urechea şi degetele medicului; identificarea unităţilor signaletice şi a semnelor complexe; estimarea semnificaţiei lor probabile; prescrierea terapeuticii corespunzătoare), ar fi

nevoiţi să recunoaştem că medicina clinică s-a descompus imediat ce a apărut şi că n-a avut parte de formulare decît la Bichat şi Laennec. În fapt, unitatea discursului clinic nu este dată de o formă determinată de enunţuri, ci de ansamblul regulilor care au făcut simultan sau succesiv posibile nişte descrieri pur perceptive, dar şi nişte observaţii mediate de instrumente, protocoale de experienţe de laborator, calcule statistice, constatări epidemiologice sau demografice, regulamente instituţionale, decizii politice. Tot acest ansamblu nu poate să se supună unui model unic de înlănţuire lineară: este vorba de un grup de enunţări diverse, care sînt departe de a asculta de aceleaşi reguli formale, departe de a avea aceleaşi exigenţe de validare, departe de a avea aceeaşi funcţie operatorie. Ceea ce se cuvine să caracterizăm ca medicină clinică este tocmai coexistenţa acestor enunţuri risipite şi eterogene; este sistemul care le guvernează repartiţia, sprijinul pe care ele îl găsesc unele pe altele, modul în care se presupun sau se exclud, transformarea pe care o suportă, jocul înlocuirilor, dispunerii şi substituirii lor. Se poate face foarte bine să coincidă în timp apariţia discursului cu introducerea în medicină a unui tip privilegiat de enunţare. Însă acesta nu are un rol constituant sau normativ. Dincoace de acest eveniment şi de jur împrejurul său se desfăşoară un ansamblu de forme enunţiative diverse: şi tocmai regula generală a acestei desfăşurări este cea care constituie, în individualitatea sa, discursul clinic. Regula de formare a acestor enunţuri în eterogenitatea lor, în imposibilitatea lor chiar de a se integra într-un singur lanţ sintactic, este ceea ce voi numi *abaterea enunţiativă*. Şi voi spune că medicina clinică se caracterizează, ca ansamblu discursiv individualizat, prin abaterea sau legea de dispersie care guvernează diversitatea enunţurilor sale.

Cel de-al treilea criteriu în funcţie de care ar putea fi stabilite grupuri unitare de enunţuri este existenţa unui joc de concepte permanente şi coerente între ele. Se poate presupune, de pildă, că analiza limbajului şi a faptelor gramaticale se baza, la clasici (începînd cu Lancelot şi pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea) pe un număr definit de concepte al căror conţinut şi utilizare erau stabilite o dată pentru totdeauna: conceptul de judecată, definit ca forma generală şi normativă a oricărei fraze, conceptele de subiect şi de atribut, grupate sub categoria mai generală de nume, conceptul de verb, utilizat ca echivalent al conceptului de copulă logică, conceptul de cuvînt, definit ca semn al unei reprezentări. Am putea să reconstituim, astfel, arhitectura conceptuală a gramaticii clasice. Dar, şi aici, am întîlni repede nişte limite: cu astfel de elemente de-abia dacă am putea, desigur, să descriem analizele făcute de autorii de la Port-Royal. Şi repede am fi obligaţi să constatăm apariţia unor noi concepte; unele dintre ele sînt derivate, poate,

din primele, dar celelalte le sînt eterogene şi unele chiar incompatibile. Noţiunea de ordine sintactică naturală sau inversată şi aceea de complement (introdusă la începutul secolului al XVIII-lea de Beauzée) mai pot, fără îndoială, să se integreze în sistemul conceptual al gramaticii de la Port-Royal. Dar nici ideea unei valori originar expresive a sunetelor, nici aceea a unei cunoaşteri primitive ascunse în cuvinte şi transmise în mod obscur de acestea şi nici aceea a unei regularităţi în evoluţia istorică a consoanelor nu pot fi deduse din jocul de concepte utilizate de gramaticienii secolului al XVIII-lea. Mai mult chiar: concepţia despre verb înţeles ca simplu nume desemnînd o acţiune sau o operaţie, definirea frazei nu ca propoziţie atributivă, ci ca o serie de elemente designative al căror ansamblu reproduce o reprezentare, toate acestea sînt strict incompatibile cu ansamblul conceptelor de care Lancelot sau Beauzée puteau să se folosească. În aceste condiţii, trebuie oare să presupunem că gramatica nu constituie decît în aparenţă un ansamblu coerent? Şi că tot acest ansamblu de enunţuri, analize, descrieri, principii, consecinţe şi deducţii, care s-a perpetuat sub această denumire mai bine de un secol, nu reprezintă decît o falsă unitate?

În fapt, dincoace de toate conceptele mai mult sau mai puţin eterogene ale gramaticii clasice, este posibil să definim un sistem comun care să dea seama nu numai de apariţia lor, ci şi de dispersia şi, eventual, de incompatibilitatea lor. Acest sistem nu este constituit din concepte mai generale şi mai abstracte decît cele care apar la suprafaţă şi sînt mînuite la vedere; ci mai degrabă dintr-un ansamblu de reguli de formare a conceptelor. Acest ansamblu se subîmparte la rîndul lui în patru grupuri subordonate. Există grupul care guvernează formarea conceptelor ce permit descrierea şi analizarea frazei ca o unitate în care elementele (cuvintele) nu sînt pur şi simplu juxtapuse, ci raportate unele la altele; acest ansamblu de reguli reprezintă ceea ce am putea să numim teoria *atribuirii*; şi fără ca ea însăşi să se modifice, această teorie a atribuirii a putut să producă conceptele de verb-copulă, acela de verb-nume specific al acţiunii sau acela de verb-legătură a elementelor reprezentării. Există, apoi, grupul care guvernează formarea conceptelor ce permit descrierea raporturilor dintre diferitele elemente semnificante ale frazei şi diferitele elemente a ceea ce este reprezentat prin intermediul acestor semne; aceasta este teoria *articulării*, care poate, prin unitatea sa specifică, să dea seama de concepte atît de diferite precum cel de cuvînt ca rezultat al unei analize a gîndirii şi cel de cuvînt ca instrument cu ajutorul căruia se poate efectua o astfel de analiză. Teoria *desemnării* guvernează apariţia unor concepte precum cel de semn arbitrar şi convenţional (permiţînd, prin urmare, construirea unei limbi artificiale), dar şi

cel de semn spontan, natural, nemijlocit şi imediat încărcat cu valoare expresivă (permiţînd, astfel, reintroducerea instanţei limbii în devenirea, reală sau ireală, a umanităţii). În sfîrşit, teoria *derivării* dă seama de formarea unui joc de noţiuni foarte dispersate şi foarte eterogene: ideea unei imobilităţi a limbii, care nu este supusă schimbării decît ca urmare a unor accidente exterioare; ideea unei corelaţii istorice între devenirea limbii şi capacităţile de analiză, de reflecţie şi de cunoaştere ale indivizilor; ideea unui raport reciproc între instituţiile politice şi complexitatea gramaticii; ideea unei determinări circulare între formele limbii, ale scrierii, ale cunoaşterii şi ştiinţei, ale organizării sociale şi, în sfîrşit, ale progresului istoric; ideea poeziei înţeleasă nu ca un anumit mod de utilizare a vocabularului şi gramaticii, ci ca o mişcare spontană a limbii deplasîndu-se prin spaţiul imaginaţiei umane, care prin natura sa este metaforică. Aceste patru "teorii" – care reprezintă tot atîtea scheme de formare a conceptelor – întreţin relaţii descriptibile (ele se presupun reciproc; se opun două cîte două; derivă una din alta şi, înlănţuindu-se, leagă într-o singură figură discursuri care nu pot fi nici unificate şi nici suprapuse). Ele constituie ceea ce am putea să numim o *reţea teoretică*. Prin acest termen nu trebuie să se înţeleagă un grup de concepte fundamentale care le-ar regrupa pe toate celelalte şi ar permite reintroducerea lor în unitatea unei arhitecturi deductive: ci mai curînd legea generală a împrăştierii, eterogenităţii şi incompatibilităţii lor (simultane sau succesive): regula insurmontabilei lor pluralităţi. Iar dacă în gramatica generală ne este uşor să recunoaştem un ansamblu individualizabil de enunţuri, e în măsura în care toate conceptele ce figurează în cuprinsul ei, care se înlănţuie, se intersectează, interferează, se izgonesc unele pe altele, se maschează, se risipesc sînt formate plecînd de la una şi aceeaşi reţea teoretică.

Se poate încerca, în sfîrşit, constituirea unor unităţi de discurs pornind de la o identitate de opinie. În "ştiinţele umane", sortite polemicii, oferite jocului preferinţelor şi intereselor, atît de permeabile la teme filosofice şi morale, atît de prompte, uneori, pentru utilizări politice şi atît de învecinate de anumite dogme religioase, este legitim, într-o primă instanţă, să presupunem că o anumită tematică este capabilă să lege, şi încă foarte strîns, asemeni unui organism ce are nevoile, forţa internă şi capacitatea sa de supravieţuire, un ansamblu de discursuri. Nu s-ar putea, de exemplu, constitui ca unitate tot ceea ce, de la Buffon şi pînă la Darwin, a constituit discursul evoluţionist? Temă mai mult filosofică decît ştiinţifică, mai apropiată de cosmologie decît de biologie; temă care mai curînd a dirijat de la distanţă nişte cercetări decît a numit, acoperit şi explicat nişte rezultate; temă care întotdeauna presupunea mai mult decît se ştia, dar care constrîngea pornind

de la opţiunea sa fundamentală de a transforma în cunoaştere discursivă ceea ce era schiţat ca ipoteză sau ca exigenţă. N-am putea, oare, să vorbim la fel şi despre ideea fiziocratică? Idee care postula, mai presus de orice demonstraţie şi înaintea oricărei analize, caracterul natural al celor trei rente funciare; care presupunea, prin urmare, primatul economic şi politic al proprietăţii agrare; care excludea orice fel de analiză a mecanismelor producţiei industriale; care implica, în schimb, descrierea circuitului banilor în interiorul unui stat, a distribuţiei lor între diferitele categorii sociale şi a canalelor pe care reveneau la producător; care l-a determinat, pînă la urmă, pe Ricardo să-şi pună întrebări despre cazul în care această triplă rentă n-ar apărea, despre condiţiile în care ea s-ar putea forma şi să denunţe, în consecinţă, arbitrarul temei fiziocratice.

Plecînd, însă, de la o atare tentativă, ajungem la două constatări inverse şi complementare. Într-un caz, acelaşi fapt de opinie, aceeaşi tematică şi aceeaşi opţiune se articulează plecînd de la două jocuri de concepte, de la două tipuri de discurs, de la două cîmpuri de obiecte perfect diferite: ideea evoluţionistă, în formularea ei cea mai generală, este poate aceeaşi la Benoît de Maillet, Bordeu sau Diderot, şi la Darwin; în fapt însă, ceea ce o face posibilă şi coerentă nu este deloc de acelaşi ordin aici şi acolo. În secolul al XVIII-lea, ideea evoluţionistă reprezintă o opţiune ce se efectuează pornind de la două posibilităţi bine determinate: fie se admite că înrudirea dintre specii formează o continuitate dată pe de-a-ntregul încă din start, şi că numai catastrofele naturii, numai istoria dramatică a Pămîntului, numai bulversările provocate de un timp extrinsec au întrerupt-o şi, parcă, sfîşiat-o (şi atunci acest timp este cel care creează discontinuitatea, ceea ce exclude evoluţionismul); fie se admite că timpul creează continuitatea, că schimbările naturii sînt cele care constrîng speciile să capete caractere diferite de cele care le fuseseră date la pornire: astfel încît tabloul aproape continuu al speciilor devine un fel de aplatizare, sub privirile naturalistului, a unei întregi mase de timp. În secolul al XIX-lea, ideea evoluţionistă reprezintă o opţiune care nu mai are în vedere constituirea tabloului speciilor, ci modalităţile de interacţiune între un organism ale cărui elemente sînt toate solidare şi un mediu care-i oferă condiţiile reale de viaţă. O singură “idee”, pornind, însă, de la două sisteme de opţiune.

În cazul fiziocraţiei, din contră, se poate spune că alegerea lui Quesnay se bazează exact pe acelaşi sistem de concepte ca şi concepţia opusă, susţinută de cei pe care i-am putea numi utilitarişti. În acea epocă, analiza bogăţiilor comporta un joc de concepte relativ limitat şi care era admis de toţi (se dădea aceeaşi definiţie monedei, care era un semn şi nu avea valoare decît

graţie materialităţii necesare practic a acestui semn; se dădea aceeaşi explicaţie a unui preţ prin mecanismul trocului şi prin cantitatea de muncă necesară pentru obţinerea mărfii; se fixa în acelaşi fel preţul unei munci depuse: cît costa întreţinerea unui muncitor şi a familiei sale pe timpul muncii). Iar pornind de la acest joc conceptual unic, existau două modalităţi de a explica formarea valorii, după cum se pleca de la schimb sau de la retribuirea zilei de muncă. Aceste două posibilităţi înscrise în teoria economică şi în regulile jocului său conceptual au dus la apariţia, pornindu-se de la aceleaşi elemente, a două opinii diferite.

Am greşi cu siguranţă, aşadar, dacă am căuta în aceste fapte de opinie nişte principii de individualizare a unui discurs. Ceea ce defineşte unitatea istoriei naturale nu este permanenţa unor idei precum aceea de evoluţie; ceea ce defineşte unitatea discursului economic din secolul al XVIII-lea nu este conflictul dintre fiziocraţi şi utilitarişti, sau dintre partizanii proprietăţii funciare şi partizanii comerţului şi industriei. Ceea ce ne permite să individualizăm un discurs şi să-i acordăm o existenţă independentă este sistemul punctelor de alegere pe care el îl lasă liber pornind de la un cîmp de obiecte date, de la o gamă enunţiativă determinată şi de la un joc de concepte definite în conţinutul şi în utilizarea care li se dă. Ar fi, prin urmare, insuficient să căutăm într-o opţiune teoretică fundamentul general al unui discurs şi forma globală a identităţii sale istorice: căci aceeaşi opţiune poate să apară în două tipuri de discurs; şi un singur discurs poate să prilejuiască mai multe opţiuni diferite. Nici permanenţa în timp a opiniilor şi nici dialectica conflictelor lor nu sînt suficiente pentru a individualiza un ansamblu de enunţuri. Pentru aceasta, trebuie să se poată repera repartiţia punctelor de alegere şi să se definească, mai jos de orice opţiune, un *cîmp de posibilităţi strategice*. Dacă analiza fiziocraţilor face parte din acelaşi grup de discursuri ca şi analiza utilitariştilor nu este pentru că trăiau cu toţii în aceeaşi epocă, nici pentru că se înfruntau înăuntrul aceleiaşi societăţi şi nici pentru că interesele lor se întreţeseau în aceeaşi economie, ci pentru că cele două opţiuni ale lor ţineau de una şi aceeaşi repartiţie a punctelor de alegere, de unul şi acelaşi cîmp strategic. Acest cîmp nu reprezintă totalul elementelor aflate în conflict şi nici o obscură unitate divizată împotriva ei înseşi şi refuzînd să se recunoască sub masca fiecărui adversar, ci legea de formare şi de dispersie a tuturor opţiunilor posibile.

Iată-ne, pe scurt, în prezenţa a patru criterii care permit recunoaşterea unor unităţi discursive care nu sînt deloc unităţile tradiţionale (fie că e vorba de “text”, de “operă” sau de “ştiinţă”; sau fie că e vorba de domeniul sau de forma discursului, de conceptele pe care acesta le utilizează sau de opţiunile

pe care le manifestă). Aceste patru criterii nu numai că nu sînt incompatibile, dar se solicită unele pe altele: primul defineşte unitatea unui discurs prin regula de formare a tuturor *obiectelor* sale; al doilea, prin regula de formare a tuturor tipurilor sale *sintactice*; al treilea, prin regula de formare a tuturor elementelor sale *semantice*; al patrulea, prin regula de formare a tuturor eventualităţilor sale *operatorii*. Toate aspectele discursului sînt, în felul acesta, acoperite. Şi atunci cînd, într-un grup de enunţuri, pot fi reperate şi descrise *un* referenţial, *un* tip de abatere enunţiativă, *o* reţea teoretică şi *un* cîmp de posibilităţi strategice, putem fi siguri că ele fac parte din ceea ce am putea numi o *formaţiune discursivă*. Această formaţiune grupează o întreagă populaţie de evenimente enunţiative. Ea nu coincide, fireşte, nici în criteriile, nici în limitele şi nici în relaţiile sale interne cu unităţile imediate şi vizibile sub care ne-am obişnuit să grupăm enunţurile. Ea evidenţiază, printre fenomenele enunţării, raporturi rămase pînă acum în umbră şi care nu erau transcrise imediat la suprafaţa discursurilor. Ceea ce ele scot la lumină nu este, însă, un secret, unitatea unui sens ascuns sau o formă generală şi unică; ci un sistem reglat de diferenţe şi împrăştieri. Acest sistem cu patru niveluri, care guvernează o formaţiune discursivă şi trebuie să dea seama nu de elementele sale comune, ci de jocul abaterilor, interstiţiilor şi distanţelor sale – de spaţiile sale albe, întrucîtva, mai curînd decît de suprafeţele sale pline –, este ceea ce îmi propun să numesc *pozitivitatea* sa.

Cunoaşterea

În punctul de pornire, problema era aceea de a defini, sub formele pripit admise de sinteză, nişte unităţi pe care ar fi legitim să le instaurăm în cîmpul atît de vast al evenimentelor enunţiative. La această întrebare, m-am străduit să dau un răspuns care să fie empiric (şi articulat pe nişte anchete precise) şi critic (deoarece el privea locul de unde eu puneam întrebarea, regiunea care o situa, unitatea spontană în interiorul căreia eu puteam să cred că vorbesc). De aici, toate acele investigaţii în domeniul discursurilor care instaurau, sau pretindeau a instaura o cunoaştere "ştiinţifică" cu privire la omul viu, vorbitor şi muncitor. Aceste investigaţii au scos la iveală ansambluri de enunţuri pe care le-am denumit "formaţiuni discursive", şi sisteme care, sub denumirea de "pozitivităţi", trebuie să dea seamă de aceste ansambluri. În total, însă, nu am făcut oare pur şi simplu o istorie a "ştiinţelor" despre om – sau, dacă vreţi, a acelor cunoştinţe inexacte a căror acumulare n-a reuşit încă să constituie o ştiinţă? N-am rămas oare prins în

decupajul lor aparent şi în sistemul pe care ele pretind a şi-l da lor însele? N-am făcut oare un fel de epistemologie critică a acestor figuri care nu este sigur că merită cu adevărat denumirea de ştiinţe?

În realitate, formaţiunile discursive care au fost decupate şi descrise nu coincid exact cu delimitarea acestor ştiinţe (sau a acestor pseudo-ştiinţe). Fără îndoială că pornind tocmai de la existenţa, la ora actuală, a unui discurs care îşi spune psihopatologic (şi care poate avea, în opinia unora, pretenţia de a fi ştiinţific) am iniţiat ancheta asupra istoriei nebuniei; fără îndoială, de asemenea, că pornind tocmai de la existenţa unei economii politice şi a unei lingvistici (cărora unii pot foarte bine să le conteste criteriile de rigurozitate ştiinţifică) m-am apucat să analizez ceea ce, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, s-a putut spune cu privire la bogăţii, monedă, schimburi, cu privire la semnele lingvistice şi la funcţionarea cuvintelor. Dar pozitivităţile obţinute la capătul acestei analize şi formaţiunile discursive pe care acestea le grupează nu acoperă acelaşi spaţiu ca aceste discipline şi nu se articulează la fel ca ele; mai mult chiar, ele nu se suprapun peste ceea ce putea fi considerat ca ştiinţă, sau ca formă autonomă a discursului, în epoca studiată. Astfel, sistemul de pozitivitate analizat în *Istoria nebuniei* nu dă seama în exclusivitate, şi nici măcar într-un mod privilegiat, de ceea ce medicii au putut să afirme, în acea epocă, despre maladia mentală; el defineşte mai degrabă referenţialul, gama enunţiativă, reţeaua teoretică, punctele de alegere care au făcut posibile în chiar dispersia lor enunţurile medicale, regulamentele instituţionale, măsurile administrative, textele juridice, expresiile literare, formulările filosofice. Formaţiunea discursivă constituită şi descrisă de analiză depăşeşte cu mult ceea ce ar putea fi povestit ca fiind preistoria psihopatologiei sau geneza conceptelor sale.

În *Cuvintele şi lucrurile*, situaţia e inversă. Pozitivităţile obţinute prin descriere izolează nişte formaţiuni discursive care sînt mai restrînse decît domeniile ştiinţifice recunoscute într-o primă instanţă. Sistemul istoriei naturale ne permite să dăm seama de un anumit număr de enunţuri despre asemănarea şi diferenţa dintre fiinţe, despre constituirea caracterelor specifice sau generice, despre repartizarea înrudirilor în spaţiul general al tabloului; dar nu acoperă nici analizele mişcării involuntare, nici teoria genurilor şi nici explicaţiile chimice ale creşterii. Existenţa, autonomia, consistenţa internă şi limitarea acestei formaţiuni discursive sînt tocmai cîteva dintre motivele pentru care o ştiinţă generală a vieţii nu s-a constituit în epoca clasică. La fel, pozitivitatea care, în aceeaşi epocă, a guvernat analiza bogăţiilor nu determina toate enunţurile privitoare la schimburi, la circuitele comerciale şi la preţuri: ea lăsa pe dinafară “aritmeticile politice”,

care nu au pătruns în cîmpul teoriei economice decît mult mai tîrziu, atunci cînd un nou sistem de pozitivitate a făcut posibilă şi necesară introducerea acestui tip de discurs în analiza economică. Nici gramatica generală nu dă seama de tot ce s-a putut afirma cu privire la limbaj în epoca clasică (fie de către exegeţii textelor religioase, de către filosofi sau de către teoreticienii operei literare). În nici unul dintre aceste trei cazuri nu era vorba de a regăsi ceea ce oamenii au putut să gîndească despre limbaj, despre bogăţii sau despre viaţă într-o epocă în care, lent şi fără prea mult zgomot, se constituiau o biologie, o economie şi o filologie; nu era vorba nici de a descoperi ce mai era încă eroare, prejudecată, confuzie, fantasmă poate în nişte concepte pe cale de a se forma: nu era vorba de a şti cu preţul căror tăieturi sau al căror refulări o ştiinţă sau cel puţin o disciplină cu pretenţii ştiinţifice urma în sfîrşit să se constituie pe un sol atît de impur. Era vorba de a face să apară sistemul acestei "impurităţi" – sau mai curînd, căci cuvîntul acesta nu poate să aibă semnificaţie în această analiză, de a da seama de apariţia simultană a unui anumit număr de enunţuri al căror nivel de ştiinţificitate, a căror formă, al căror grad de elaborare pot să ne pară, retrospectiv, eterogene.

Formaţiunea discursivă analizată în *Naşterea clinicii* reprezintă un al treilea caz. Ea este mult mai largă decît discursul medical în înţeles strict (teoria ştiinţifică a bolii, a formelor şi a determinărilor sale, a instrumentelor sale terapeutice); ea înglobează o serie întreagă de reflecţii politice, programe de reformă, măsuri legislative, regulamente administrative, consideraţii morale, dar, pe de altă parte, ea nu integrează tot ceea ce, în epoca studiată, se putea cunoaşte despre corpul uman, despre funcţionarea sa, despre corelaţiile sale anatomopatologice şi despre perturbările pe care putea să le conţină. Unitatea discursului clinic nu este cîtuşi de puţin unitatea unei ştiinţe sau a unui ansamblu de cunoştinţe încercînd să-şi confere un statut ştiinţific. Este o unitate complexă: e cu neputinţă să-i aplicăm criteriile cu ajutorul cărora noi putem – sau cel puţin credem că putem – să deosebim o ştiinţă de alta (fiziologia de patologie, de pildă), o ştiinţă mai elaborată de una mai puţin elaborată (biochimia de neurologie, de pildă), un discurs cu adevărat ştiinţific (precum hormonologia) de o simplă codificare a experienţei (precum semiologia), o adevărată ştiinţă (precum microbiologia) de o falsă ştiinţă (precum frenologia). Clinica nu reprezintă nici o adevărată ştiinţă, nici o falsă ştiinţă, chiar dacă, în numele criteriilor noastre contemporane, noi ne-am putea lua dreptul de a recunoaşte ca adevărate unele dintre enunţurile sale şi ca false, altele. Ea este un ansamblu enunţiativ în acelaşi timp teoretic şi practic, descriptiv şi instituţional, analitic şi reglementar, alcătuit atît din inferenţe cît şi din decizii, din afirmaţii şi din decrete.

Formaţiunile discursive nu sînt, prin urmare, nici ştiinţe actuale în curs de gestaţie şi nici ştiinţe recunoscute odinioară ca atare şi căzute apoi în desuetudine şi abandonate în funcţie de noile exigenţe ale criteriilor noastre. Sînt unităţi de o natură şi de un nivel diferite de ceea ce se numeşte astăzi (sau de ceea ce s-a putut, odată, numi) o ştiinţă. Pentru a le caracteriza, distincţia ştiinţific/non-ştiinţific nu e pertinentă: ele sînt, din punct de vedere epistemologic, neutre. Cît despre sistemele de pozitivitate ce le asigură gruparea unitară, ele nu sînt structuri raţionale, nu sînt nici jocuri, echilibre, opoziţii sau dialectici între formele de raţionalitate şi anumite constrîngeri iraţionale; distincţia dintre raţional şi opusul său nu este pertinentă pentru a le descrie: căci ele nu sînt legi de inteligibilitate, ci legi de formare ale unui întreg ansamblu de obiecte, de tipuri de formulare, de concepte, de opţiuni teoretice care sînt investite în instituţii, în tehnici, în comportamente individuale sau colective, în operaţiuni politice, în activităţi ştiinţifice, în ficţiuni literare, în speculaţii teoretice. Ansamblul astfel format pornind de la sistemul de pozitivitate şi manifestat în unitatea unei formaţiuni discursive este ceea ce am putea să numim o cunoaştere (*un savoir*). Cunoaşterea nu este o sumă de cunoştinţe – căci despre acestea trebuie să putem spune întotdeauna că sînt adevărate sau false, exacte sau nu, aproximate sau definite, contradictorii sau coerente; nici una dintre aceste distincţii nu e pertinentă pentru a descrie cunoaşterea, care reprezintă ansamblul elementelor (obiecte, tipuri de formulare, concepte şi opţiuni teoretice) formate, plecînd de la una şi aceeaşi pozitivitate, în cîmpul unei formaţiuni discursive unitare.

Iată-ne, acum, în prezenţa unei figuri complexe. Ea poate şi trebuie să fie analizată în acelaşi timp ca o formaţiune de enunţuri (cînd luăm în considerare populaţia de evenimente discursive care fac parte din ea), ca o pozitivitate (cînd luăm în considerare sistemul ce guvernează, în dispersia lor, obiectele, tipurile de formulare, conceptele şi opiniile care sînt puse în joc în aceste enunţuri), ca o cunoaştere (cînd considerăm aceste obiecte, tipuri de formulare, concepte şi opinii aşa cum sînt ele investite într-o ştiinţă, într-o reţetă tehnică, într-o instituţie, într-o naraţiune romanescă, într-o practică juridică sau politică etc.). Cunoaşterea/*savoir* nu se analizează în termeni de cunoştinţe; nici pozitivitatea în termeni de raţionalitate; şi nici formaţiunea discursivă în termeni de ştiinţă. Iar descrierii lor nu i se poate cere să fie echivalentă cu o istorie a cunoştinţelor, cu o geneză a raţionalităţii sau cu epistemologia unei ştiinţe.

Nu este, însă, mai puţin adevărat că între ştiinţe (cu structurile lor de raţionalitate şi suma cunoştinţelor lor) şi formaţiunile discursive (cu sistemul

lor de pozitivitate şi cîmpul lor de cunoaştere) pot fi descrise un anumit număr de raporturi. Căci este cît se poate de adevărat că numai nişte criterii formale pot să decidă cu privire la ştiinţificitatea unei ştiinţe, adică să definească condiţiile care o fac posibilă ca ştiinţă; ele nu pot da niciodată seama de existenţa ei de fapt, adică de apariţia ei istorică, de evenimentele, episoadele, obstacolele, disensiunile, aşteptările, întîrzierile şi facilităţile care au putut să marcheze destinul său efectiv. Dacă, de exemplu, a trebuit să aşteptăm sfîrşitul secolului al XVIII-lea pentru ca un concept precum cel de viaţă să devină fundamental în analiza fiinţelor vii, sau dacă reperarea asemănărilor dintre latină şi sanscrită n-a dat naştere mai înainte de Bopp unei gramatici istorice şi comparate, sau dacă constatarea leziunilor intestinale în afecţiunile "febrile" n-a ocazionat, înainte de începutul secolului al XIX-lea, unei medicini anatomopatologice, motivul nu este de căutat nici în structura epistemologică a ştiinţei biologice în general, sau al ştiinţei gramaticale, sau al ştiinţei medicale; şi nici în eroarea în care s-ar fi încăpăţînat vreme îndelungată orbirea oamenilor; ea rezidă în morfologia cunoaşterii, în sistemul pozitivităţilor, în alcătuirea internă a formaţiunilor discursive. Mai mult, tocmai în elementul cunoaşterii (*savoir*) se determină condiţiile de apariţie ale unei ştiinţe, sau cel puţin ale unui ansamblu de discursuri care acceptă sau revendică modelele de ştiinţificitate: dacă vedem formîndu-se, către începutul secolului al XIX-lea, sub denumirea de economie politică, un ansamblu de discursuri care îşi dau ele însele semne de ştiinţificitate şi îşi impun un anumit număr de reguli formale; dacă, aproximativ în aceeaşi epocă, anumite discursuri se organizează după modelul discursurilor medicale, clinice şi semiologice, pentru a se constitui ca psihopatologie, motivul nu trebuie să-l căutăm, retrospectiv, în aceste "ştiinţe" însele – fie în echilibrul lor actual sau în forma ideală către care se presupune că ele se îndreaptă; motivul nu poate fi căutat nici într-un pur şi simplu proiect de raţionalizare care s-ar fi format atunci în mintea oamenilor, dar care n-ar putea să-şi asume ceea ce aceste discursuri au mai specific. Analiza acestor condiţii de apariţie, în cîmpul cunoaşterii (*savoir*) se cere desfăşurată – la nivelul ansamblurilor discursive şi al jocului pozitivităţilor.

Sub termenul general de "condiţii de posibilitate" ale unei ştiinţe trebuie, prin urmare, să distingem două sisteme heteromorfe. Unul defineşte condiţiile ştiinţei ca ştiinţă: se referă la domeniul de obiecte al acesteia, la tipul de limbaj pe care-l utilizează, la conceptele de care dispune sau pe care încearcă să le definească; defineşte regulile formale şi semantice care sînt cerute pentru ca un enunţ să poată să aparţină acestei ştiinţe; este impus fie de către ştiinţa în chestiune, în măsura în care aceasta îşi impune sieşi

propriile norme, fie de către o altă ştiinţă, în măsura în care aceasta se impune în faţa celei dintîi ca model de formalizare: oricum însă, aceste condiţii de ştiinţificitate sînt interioare discursului ştiinţific în general şi nu pot fi definite decît de el. Celălalt sistem priveşte posibilitatea unei ştiinţe în existenţa ei istorică. Îi este exterior şi nesuperpozabil. El se constituie dintr-un cîmp de ansambluri discursive care nu au nici acelaşi statut, nici acelaşi decupaj, nici aceeaşi organizare şi nici aceeaşi funcţionare ca ştiinţele pe care le ocazionează. Nu trebuie să vedem în aceste ansambluri discursive o rapsodie de false cunoştinţe, de teme arhaice, de figuri iraţionale, pe care ştiinţele, în suveranitatea lor, le-ar împinge definitiv în noaptea unei preistorii. Nu trebuie nici să ni le imaginăm ca schiţa unor viitoare ştiinţe care ar fi încă repliate, în mod confuz, asupra propriului lor viitor şi care ar vegeta, o vreme, în amorţeala germinaţiilor tăcute. Nu trebuie, în sfîrşit, să le concepem ca singurul sistem epistemologic de care ar fi capabile aceste false, sau cvasi-, sau pseudo-ştiinţe care sînt ştiinţele umaniste. Este vorba, în realitate, de nişte figuri care au propria lor consistenţă, propriile lor legi de formare şi alcătuirea lor autonomă. A analiza aceste formaţiuni discursive, pozitivităţile şi cunoaşterea ce le corespund nu înseamnă a atribui forme de ştiinţificitate, ci a parcurge un cîmp de determinare istorică care trebuie să dea seama, în apariţia, remanenţa, transformarea şi, dacă e cazul, dispariţia lor de nişte discursuri dintre care unele mai sînt recunoscute şi azi ca ştiinţifice, altele au pierdut acest statut, altele nu l-au dobîndit niciodată, iar altele, în sfîrşit, nici n-au avut vreodată pretenţia de a-l dobîndi. Într-un cuvînt, cunoaşterea (*savoir*) nu este ştiinţa în deplasarea succesivă a structurilor sale interne, ci cîmpul istoriei sale efective.

Cîteva observaţii

Analiza formaţiunilor discursive şi a sistemului lor de pozitivitate în elementul cunoaşterii (*savoir*) nu priveşte decît anumite determinări ale evenimentelor discursive. Nu se pune problema constituirii unei discipline unitare care s-ar substitui tuturor celorlalte descrieri ale discursurilor şi le-ar invalida în bloc. Este vorba, mai curînd, de a da locul ce li se cuvine diferitelor tipuri de analiză deja cunoscute, şi practicate, uneori, de vreme îndelungată; de a le determina nivelul de funcţionare şi de eficacitate; de a le defini punctele de aplicare; şi de a evita, pînă la urmă, iluziile pe care ele pot să le inducă. A evidenţia dimensiunea cunoaşterii (*savoir*) ca dimensiune specifică nu înseamnă a recuza diferitele analize ale ştiinţei, ci a desfăşura, cît mai larg

cu putinţă, spaţiul în care ele se pot adăposti. Înseamnă, mai presus de orice, a elimina două forme de extrapolare avînd, fiecare, un rol reductiv simetric şi invers: extrapolarea epistemologică şi extrapolarea genetică.

Extrapolarea *epistemologică* nu se confundă cu analiza (întotdeauna legitimă şi posibilă) a structurilor formale care pot să caracterizeze un discurs ştiinţific. Ea lasă, cu toate acestea, să se presupună că aceste structuri sînt suficiente pentru a defini, pentru o ştiinţă, legea istorică a apariţiei şi desfăşurării sale. Extrapolarea *genetică* nu se confundă cu descrierea (întotdeauna legitimă şi posibilă) a contextului – fie el discursiv, tehnic, economic sau instituţional – în care o ştiinţă a apărut; ea lasă, însă, să se presupună că organizarea internă a unei ştiinţe şi normele sale formale pot fi descrise pornind de la condiţiile sale externe. Într-un caz, ştiinţa este însărcinată să dea seama de propria sa istorie; în celălalt, determinările istorice sînt cele însărcinate să dea seama de o ştiinţificitate. Însă toate acestea înseamnă a ignora faptul că locul de apariţie şi de desfăşurare al unei ştiinţe nu este nici această ştiinţă ea însăşi repartizată conform unei succesiuni teleologice, nici un ansamblu de practici mute sau de determinări extrinseci, ci cîmpul cunoaşterii, cu ansamblul de relaţii care-l străbat. Această necunoaştere se explică, în fapt, prin privilegiul acordat la două tipuri de ştiinţe, care servesc în general drept modele cînd nu sînt, desigur, decît nişte cazuri-limită. Există, într-adevăr, ştiinţe astfel făcute încît pot să reia fiecare dintre episoadele devenirii lor istorice în interiorul sistemului lor deductiv; istoria lor poate fi descrisă ca o mişcare de extindere laterală, apoi de reluare şi de generalizare la un nivel mai înalt, astfel încît fiecare moment apare fie ca o regiune particulară, fie ca un grad definit de formalizare; succesiunile sînt abolite în beneficiul unor învecinări care nu le reproduc; iar datările se fac nevăzute pentru a face să apară sincronii care ignoră calendarul. Este cazul, evident, al matematicilor, în care algebra cartezianã defineşte o regiune particulară în interiorul unui cîmp care a fost generalizat de Lagrange, Abel şi Galois; şi în care metoda greacă a exhaustiunii pare contemporană cu calculul integralelor definite. Există, în schimb, ştiinţe care nu pot să îşi asigure unitatea de-a lungul timpului decît prin nararea sau prin reluarea critică a propriei lor istorii: dacă, de la Fechner încoace, există o psihologie şi numai una, dacă, de la Comte sau chiar de la Durkheim, există o singură sociologie, nu este în măsura în care, atîtor discursuri diverse, li se poate atribui o singură structură epistemologică (oricît de laxă ne-am putea-o imagina); ci în măsura în care sociologia sau psihologia şi-au plasat, în orice moment, discursul în interiorul unui cîmp istoric pe care ele însele îl parcurgeau la modul critic al confirmării sau invalidării. Istoria matematicii se

află tot timpul pe punctul de a depăşi limita descrierii epistemologice; epistemologia "ştiinţelor" de felul psihologiei sau al sociologiei se află tot timpul la limita unei descrieri genetice.

Iată de ce, departe de a constitui nişte exemple privilegiate pentru analiza tuturor celorlalte domenii ştiinţifice, aceste două cazuri extreme riscă, mai degrabă, să inducă în eroare; de a nu lăsa să se vadă, atît în specificitatea şi în raporturile lor, nivelul structurilor epistemologice şi pe acela al determinărilor cunoaşterii (*savoir*); faptul că orice ştiinţă (chiar şi atît de intens formalizate precum matematicile) presupune un spaţiu de istoricitate care nu coincide cu jocul formelor sale; dar că orice ştiinţă (fie ea tot atît de plină de empiricitate ca psihologia, şi atît de îndepărtată de normele cerute pentru a constitui o ştiinţă) există în cîmpul unei cunoaşteri (*savoir*) care nu doar îi prescrie succesiunea episoadelor sale, ci îi determină, conform unui sistem care poate fi descris, legile de formare. Există, în schimb, ştiinţe "intermediare" – precum biologia, fiziologia, economia politică, lingvistica, filologia, patologia – care trebuie să servească drept modele: căci, prin ele, nu este posibil să confunzi într-o falsă unitate instanţa cunoaşterii/*savoir* şi forma ştiinţei şi nici să eludezi momentul cunoaşterii.

Pornind de aici, devine cu putinţă să situăm în posibilitatea lor, dar şi să definim în limitele lor, un anumit număr de descrieri legitime ale discursului ştiinţific. Descrieri care nu se adresează cunoaşterii ca instanţă de formare, ci obiectelor, formelor de enunţare, conceptelor şi, în fine, opiniilor pe care ea le suscită. Descrieri care nu vor rămîne, cu toate acestea, legitime decît cu condiţia să nu pretindă a descoperi condiţiile de existenţă a ceva de felul unui discurs ştiinţific. Astfel, este perfect legitim să descriem jocul opiniilor sau al opţiunilor teoretice care apar într-o ştiinţă sau despre o ştiinţă; trebuie să putem defini, pentru o epocă şi un domeniu determinate, care sînt principiile de alegere, în ce fel (prin ce retorică sau prin ce dialectică) sînt ele manifestate, ascunse sau justificate, cum se organizează şi se instituţionalizează cîmpul polemicii, care sînt motivaţiile care pot să-i determine pe indivizi; există, într-un cuvînt, loc pentru o *doxologie* care ar fi descrierea (sociologică sau lingvistică, statistică sau interpretativă) a faptelor de opinie. Există, însă, *iluzie doxologică* ori de cîte ori această descriere este făcută să treacă drept analiză a condiţiilor de existenţă ale unei ştiinţe. Această iluzie îmbracă două aspecte: ea admite că faptul de opinie, în loc să fie determinat de posibilităţile strategice ale jocurilor conceptuale, trimite direct la divergenţele de interese sau de obişnuinţe mentale ale indivizilor; opinia ar fi erupţia non-ştiinţificului (a psihologicului, a politicului, a socialului, a religiosului) în domeniul specific al ştiinţei. Pe de altă parte însă,

ea presupune faptul că opinia reprezintă nucleul central, focarul pornind de la care se desfăşoară întregul ansamblu al enunţurilor ştiinţifice; opinia ar manifesta, astfel, instanţa opţiunilor fundamentale (metafizice, religioase, politice) în raport cu care diferitele concepte ale biologiei, economiei sau lingvisticii n-ar fi decît versiunea superficială şi pozitivă, transcrierea într-un vocabular determinat, masca oarbă la ea însăşi. Iluzia doxologică reprezintă o modalitate de a eluda cîmpul cunoaşterii (*savoir*) ca loc şi ca lege de formare a opţiunilor teoretice.

La fel de legitim este şi să descriem, pentru o ştiinţă dată, unul dintre conceptele sau unul dintre ansamblurile sale conceptuale; definiţia care i se dă, modul în care este utilizat, cîmpul înăuntrul căruia se încearcă validarea lui, transformările la care este supus, felul în care este generalizat sau în care este transferat dintr-un domeniu în altul. Legitim este şi să descriem, cu privire la o ştiinţă, formele de propoziţii pe care aceasta le recunoaşte ca valabile, tipurile de inferenţă la care recurge, regulile cu care se dotează pentru a lega enunţurile unele de altele sau pentru a le face echivalente, legile pe care le impune ca să le guverneze transformările sau substituţiile. Pe scurt, stabilirea semanticii şi a sintaxei unui discurs ştiinţific este întotdeauna posibilă. Trebuie doar să ne păzim de ceea ce am putea să numim *iluzia formalizatoare*: adică să ne imaginăm că aceste legi de construcţie sînt în acelaşi timp şi de drept condiţii de existenţă; că conceptele şi propoziţiile valabile nu sînt mai mult decît punerea în formă a unei experienţe sălbatice sau rezultatul unui travaliu asupra unor propoziţii şi concepte deja instaurate: că ştiinţa începe să existe doar de la un anumit grad de conceptualizare şi de la o anumită formă în construcţia şi înlănţuirea propoziţiilor; că, pentru a-i descrie emergenţa în cîmpul discursurilor, este suficient să reperăm nivelul lingvistic care o caracterizează. Iluzia formalizatoare eludează cunoaşterea (*savoir*) (reţeaua teoretică şi repartiţia enunţiativă) ca loc şi ca lege de formare a conceptelor şi a propoziţiilor.

În sfîrşit, este posibil şi legitim să definim, printr-o analiză regională, domeniul de obiecte căruia i se adresează o ştiinţă. Şi să-l analizăm fie în orizontul de idealitate pe care-l constituie ştiinţa (printr-un cod de abstractizare, prin reguli de manipulare, printr-un sistem de prezentare şi de eventuală reprezentare), fie în lumea lucrurilor la care aceste obiecte fac referinţă: căci dacă este adevărat că obiectul biologiei sau acela al economiei politice se defineşte efectiv printr-o anumită structură de idealitate proprie acestor două ştiinţe, dacă ele nu sînt pur şi simplu viaţa la care participă indivizii umani sau industrializarea căreia i-au fost artizani, aceste obiecte se referă la experienţă sau la o fază determinată a evoluţiei capitaliste. Am greşi,

însă, dacă am crede (printr-o *iluzie a experienţei*) că există regiuni sau domenii de lucruri care se oferă în mod spontan unei activităţi de idealizare şi travaliului limbajului ştiinţific; că se desfăşoară prin ele însele în ordinea în care istoria, tehnica, descoperirile, instituţiile şi instrumentele umane au putut să le constituie sau să le pună în lumină; că întreaga elaborare ştiinţifică nu reprezintă decît o anumită modalitate de a citi, de a descifra, de a abstrage, de a descompune şi recompune ceea ce este dat fie printr-o experienţă naturală (şi, prin urmare, cu valoare generală), fie printr-o experienţă culturală (şi, prin urmare, relativă şi istorică). Există o iluzie care constă în a presupune că ştiinţa se înrădăcinează în plenitudinea unei experienţe concrete şi trăite: că geometria elaborează un spaţiu perceput, că biologia dă formă experienţei intime a vieţii sau că economia politică traduce la nivelul discursului teoretic procesele de industrializare; deci că referentul deţine în el însuşi legea obiectului ştiinţific. Însă tot o iluzie e şi să ne imaginăm că ştiinţa se stabileşte printr-un gest de ruptură şi de decizie, că ea se eliberează dintr-o dată de cîmpul calitativ şi de toate şoaptele imaginarului, prin violenţa (senină sau polemică) a unei raţiuni ce se întemeiază pe sine însăşi în propriile sale aserţiuni: deci că obiectul ştiinţific începe să existe cu de la sine putere în propria-i identitate.

Dacă există în acelaşi timp raport şi ruptură între analiza vieţii şi familiaritatea corpului, a suferinţei, a bolii şi a morţii, dacă între economia politică şi o anumită formă de producţie există în acelaşi timp legătură şi distanţă, dacă, în general vorbind, ştiinţa se referă la experienţă şi totuşi se desprinde de ea, nu este din pricina unei determinări univoce şi nici a unei rupturi suverane, constante şi definitive. În fapt, aceste raporturi de referinţă şi de distanţă sînt specifice pentru fiecare discurs ştiinţific, şi forma lor variază de-a lungul istoriei. Şi aceasta pentru că ele însele sînt determinate de instanţa specifică a cunoaşterii (*savoir*). Aceasta defineşte legile de formare a obiectelor ştiinţifice şi specifică, prin chiar acest fapt, legăturile şi opoziţiile dintre ştiinţă şi experienţă. Extrema lor proximitate, invincibila lor distanţă nu sînt date la pornire; ele îşi au principiul în morfologia referenţialului; acesta e cel care defineşte dispunerea reciprocă – faţă în faţă, opoziţia, sistemul lor de comunicare – a referentului şi a obiectului. Între ştiinţă şi experienţă se află cunoaşterea (*savoir*): nu ca mediere invizibilă, a unui intermediar secret şi complice, între două distanţe atît de dificil în acelaşi timp de conciliat şi de separat; în fapt, cunoaşterea determină spaţiul în care pot să se separe şi să situeze una în raport cu cealaltă ştiinţa şi experienţa.

Ceea ce arheologia cunoaşterii scoate din circuit nu e, aşadar, posibilitatea descrierilor diverse pe care le poate prilejui discursul ştiinţific; ci mai degrabă tema generală a "cunoaşterii" (*connaissance*). Cunoaşterea (*connaissance*) reprezintă continuitatea dintre ştiinţă şi experienţă, indisociabila lor întreţesere, reversibilitatea lor infinită; este un joc de forme care anticipează cu privire la toate conţinuturile în măsura în care le fac deja posibile; este un cîmp de conţinuturi originare care schiţează tăcut formele prin intermediul cărora vor putea fi citite; este strania instaurare a formalului într-o ordine succesivă care este aceea a genezelor psihologice sau istorice; însă ordonarea empiricului de către o formă este cea care îi impune teleologia. Cunoaşterea (*connaissance*) încredinţează experienţei sarcina de a da seama de existenţa efectivă a ştiinţei; iar ştiinţificităţii, pe aceea de a da seama de emergenţa istorică a formelor şi de sistemul de care ea ascultă. Tema cunoaşterii (*connaissance*) echivalează cu negare a cunoaşterii (*savoir*).

Dar de această temă majoră se leagă multe altele. Aceea a unei activităţi constituante care ar asigura, printr-o serie de operaţii fundamentale, anterioare tuturor gesturilor explicite, tuturor manifestărilor concrete, tuturor conţinuturilor date, unitatea dintre o ştiinţă definită printr-un sistem de cerinţe formale şi o lume definită ca orizont al tuturor experienţelor posibile. Aceea a unui subiect care asigură, în unitatea lui reflexivă, sinteza între diversitatea succesivă a datului şi idealitatea care se profilează, în identitatea sa, de-a lungul timpului. În sfîrşit şi mai presus de orice, marea temă istorico-transcendentală care a străbătut secolul al XIX-lea şi îşi trăieşte ultimele momente de-abia azi, în repetarea dusă pînă la saturaţie a următoarelor două întrebări: cum trebuie să arate istoria, de care proiect absolut arhaic trebuie să fie ea traversată, ce *telos* fundamental a instaurat-o încă din primul său moment (sau, mai degrabă, încă de la ceea ce a deschis posibilitatea acestui prim moment) şi o dirijează, din umbră, către un scop deja deţinut pentru ca adevărul să iasă la lumină în ea, sau pentru ca ea să recunoască, în această limpezime întotdeauna retrasă, reîntoarcerea a ceea ce originea ocultase deja? Şi, imediat, se formulează cea de-a doua întrebare: care trebuie să fie acest adevăr sau, poate, această deschidere mai mult decît originară pentru ca istoria să se desfăşoare în ea, nu fără a o acoperi, a o ascunde, a o îngropa într-o uitare căreia această istorie îi poartă, totuşi, repetiţia, reamintirea, deci memorie nicicînd împlinită? Putem să facem tot ce vom vrea pentru a face aceste întrebări cît mai radicale cu putinţă: ele rămîn legate, în ciuda oricăror tentative de a le smulge din ea, de o analitică a subiectului şi de o problematică a cunoaşterii (*connaissance*).

În opoziţie cu toate aceste teme, se poate spune că cunoaşterea (*savoir*), ca şi cîmp de istoricitate în care apar ştiinţele, este liberă de orice activitate constituantă, dezlegată de orice referinţă la o origine sau la o teleologie istorico-transcendentală, desprinsă de orice întemeiere pe o subiectivitate fondatoare. Dintre toate formele prealabile de sinteză prin intermediul cărora se voia unificarea evenimentelor discontinue ale discursului, probabil că acestea au fost, vreme de peste un secol, cele mai insistente şi mai de temut; ele sînt, fără doar şi poate, cele care animau tema unei istorii continue, neîncetat legată de ea însăşi şi continuu oferită sarcinilor de reluare şi de totalizare. Trebuia ca istoria să fie continuă pentru ca suveranitatea subiectului să fie salvată; trebuia însă, reciproc, şi ca o subiectivitate constituantă şi o teleologie transcendentală să traverseze istoria pentru ca această să poată fi gîndită în unitatea sa. În felul acesta era exclusă din discurs şi azvîrlită în de-negîndit discontinuitatea anonimă a cunoaşterii (*savoir*).

Ariadna s-a spînzurat

Dacă ar trebui să “povestesc” cartea lui Deleuze, iată cam care ar fi fabula pe care aş încerca s-o inventez.

Plictisită să mai aştepte ca Tezeu să iasă din Labirint, sătulă să mai pîndească pasul egal al acestuia şi să-i regăsească chipul printre umbrele care trec, Ariadna s-a spînzurat. La capătul firului cu atîta dragoste împletit al identităţii, memoriei şi recunoştinţei, trupul său gînditor se roteşte în jurul lui însuşi. Cu toate acestea, Tezeu, parîmă ruptă, nu revine. Coridoare, tunele, beciuri şi caverne, răspîntii, prăpăstii, fulgere întunecate, tunete subterane: el înaintează, şchioapătă, dansează, ţopăie.

Prin savanta geometrie a Labirintului abil centrat? Nici vorbă, ci de-a lungul asimetricului, întortocheatului, neregulatului, muntosului şi abruptului. Cel puţin către capătul încercării sale, spre victoria ce-i promite întoarcerea? Nici atît; el se îndreaptă cu voioşie spre monstrul fără identitate, spre disparatul fără specie, spre cel ce nu aparţine nici unui ordin animal, care este om *şi* fiară, care juxtapune în sine timpul gol, repetitiv, al judecătorului infernal şi violenţa genitală, instantanee, a taurului. Se îndreaptă către acesta nu pentru a şterge de pe faţa pămîntului această formă insuportabilă, ci pentru a se pierde împreună cu ea în extrema ei distorsiune. Şi tocmai aici, poate (nu la Naxos), pîndeşte zeul bahic: Dionysos mascat, Dionysos deghizat, infinit repetat. Faimosul fir a fost rupt, el, care era considerat atît de solid; Ariadna a fost părăsită mai devreme decît se credea: şi întreaga istorie a gîndirii occidentale e de rescris.

Îmi dau, însă, seama că fabula mea nu recunoaşte în întregime meritele cărţii lui Deleuze. Ea este cu totul altceva decît a *n*-a istorisire a începuturilor şi sfîrşitului metafizicii. Este teatrul, scena, repetiţia unei noi filosofii: pe platoul gol al fiecărei pagini, Ariadna e sugrumată, Tezeu dansează, Minotaurul mugeşte şi alaiul zeului multiplu hohoteşte de rîs. A existat (Hegel, Sartre) filosofia-roman; a existat, de asemenea, filosofia-meditaţie (Descartes, Heidegger). Asistăm acum, după Zarathustra, la întoarcerea filosofiei-teatru; nu reflecţie asupra teatrului; şi nici teatru încărcat cu semnificaţii. Ci filosofie devenită scenă, personaje, semne, repetare a unui eveniment unic şi care nu se reproduce nicicînd.

Mi-ar plăcea să deschideţi cartea lui Deleuze aşa cum sînt împinse porţile unui teatru atunci cînd se aprind luminile unei rampe şi cînd se ridică cortina. Autorii citaţi şi nenumăratele referinţe sînt personajele. Acestea îşi recită *propriul* text (textul pe care l-au pronunţat în altă parte, în alte cărţi, pe alte scene, dar care aici se joacă altfel; e tehnica, meticuloasă şi savantă, a "colajului"). Au, fiecare, rolul lor (merg, deseori, trei cîte trei, comicul, tragicul şi dramaticul: Péguy, Kierkegaard, Nietzsche; Aristotel – da, da, comicul –, Platon, Duns Scot; Hegel – da, încă –, Hölderlin şi Nietzsche – întotdeauna).

Apar niciodată în acelaşi loc, niciodată cu aceeaşi identitate: cînd îndepărtaţi, comic, de fundalul întunecat pe care îl poartă fără să ştie, cînd dramatic de apropiaţi (iată-l pe Platon, cuminte, înţelept, cu nasul un pic cam pe sus, izgonind simulacrele grosolane, spulberînd imaginile nereuşite, îndepărtînd aparenţa ce oglindeşte şi invocă modelul unic: acea idee a Binelui bună prin ea însăşi; dar iată-l şi pe celălalt Platon, aproape panicat, nemaiştiind, în întuneric, să-l deosebească de Socrate pe sofistul batjocoritor).

Cît priveşte drama – cartea însăşi –, aceasta are, precum *Œdip* al lui Sofocle, trei momente. Mai întîi, insidioasa aşteptare a semnelor: şoapte, oracole care scrîşnesc din dinţi, prezicători orbi care vorbesc prea mult. Mîndra regalitate a Subiectului (eu unic, sine coerent) şi a Reprezentării (idei clare pe care le parcurg cu privirea) este minată. Sub glasul monarhic, solemn, socotitor al filosofilor occidentali care voiau să impună domnia unităţii, a analogiei, a asemănării, a non-contradicţiei şi care căutau să reducă diferenţa la negaţie (ceea ce este altfel decît A şi non-A, ni se spune încă de pe băncile şcolii), sub această voce egală se poate auzi trosnetul disparităţii. Să ascultăm picăturile de apă ce se preling prin marmura lui Leibniz. Să privim crăpătura timpului fisurînd subiectul kantian.

Şi, brusc, chiar în mijlocul cărţii (ironie a lui Deleuze, care înfăţişează, în conformitate cu aparenţa unui echilibru academic, divina şchiopătare a diferenţei), brusc, deci, cezura. Vălul e sfîşiat: acest văl este imaginea pe care gîndirea o crease despre ea însăşi şi care îi permitea să suporte propria sa duritate. Se credea, se spunea: gîndirea e bună (dovadă: bunul-simţ, de care ea poate şi trebuie să se folosească); gîndirea e una (dovadă, simţul comun); ea risipeşte eroarea, adunînd bob cu bob recolta propoziţiilor adevărate (frumoasa piramidă, în cele din urmă, a cunoaşterii...).

Iată însă: eliberată de această imagine care o leagă de suveranitatea subiectului (*sujet*), care o "aserveşte" (*assujettit*), în înţelesul strict al cuvîntului, gîndirea apare sau, mai curînd, se exercită aşa cum e: rea,

paradoxală, ivindu-se pe neanunţate în punctul extrem al facultăţilor împrăştiate; obligată neîncetat să se smulgă din stupefianta prostie; supusă, constrînsă, forţată de violenţa problemelor; brăzdată, ca de tot atîtea fulgere, de nenumărate idei distincte (pentru că ascuţite) şi obscure (pentru că adînci).

Să reţinem toate aceste transformări pe care Deleuze le operează în interiorul vechii bune-cuviinţe filosofice: bunul-simţ în contra-ortodoxie; simţul comun în tensiuni şi limite extreme; conjurarea erorii în fascinaţia pentru prostie; clarul şi distinctul în distinct-obscur. Să reţinem mai cu seamă această mare răsturnare a valorilor luminii: gîndirea nu mai este o privire deschisă către forme clare şi bine fixate în propria lor identitate; devine gest, salt, dans, abatere extremă, obscuritate încordată. Este sfîrşitul filosofiei (aceea a reprezentării). *Incipit philosophia* (aceea a diferenţei).

Vine, atunci, momentul rătăcirii. Nu asemeni lui Œdip, biet rege fără sceptru, orb iluminat lăuntric; ci prin toiul sărbătorii sumbre a anarhiei încoronate. Putem, de-acum, să gîndim diferenţa şi repetiţia. Adică – în loc să ni le reprezentăm – să le facem şi să le jucăm. Gîndirea ajunsă în culmea intensităţii sale va fi ea însăşi diferenţă şi repetiţie; va face să difere ceea ce reprezentarea căuta să reunească; va juca nesfîrşita repetiţie căreia încăpăţînata metafizică îi căuta originea. Să încetăm a ne mai întreba: diferenţă între ce şi ce? Diferenţă delimitînd care specii şi împărţind care mare unitate iniţială? Să încetăm a ne mai întreba: repetare a ce, a cărui eveniment sau a cărui model prim? Ci să gîndim asemănarea, analogia şi identitatea ca pe nişte mijloace de a acoperi diferenţa şi diferenţa diferenţelor; să gîndim repetiţia fără originea a ceva şi fără reapariţia aceluiaşi lucru.

Să gîndim intensităţi mai curînd (şi mai înainte) decît calităţi şi cantităţi; profunzimi mai curînd decît lungimi şi lărgimi; mişcări de individuaţie mai curînd decît specii şi genuri; şi mii de mici subiecţi larvari, mii de mici eu-ri dizolvate, mii de pasivităţi şi de forfote acolo unde, pînă mai ieri, domnea subiectul suveran. Întotdeauna ne-am refuzat, în Occident, să gîndim intensitatea. Am redus-o, de cele mai multe ori, la măsurabil şi la jocul egalităţilor; Bergson a redus-o la calitativ şi continuu. Deleuze o eliberează, acum, prin şi într-o gîndire care va fi cea mai înaltă, cea mai ascuţită şi cea mai intensă.

Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi. A gîndi intensitatea – diferenţele ei libere şi repetiţiile ei – nu reprezintă o mică revoluţie în filosofie. Înseamnă a recuza negativul (care este o modalitate de a reduce diferitul la nimic, la zero, la vid, la neant); înseamnă, prin urmare, a respinge, totodată, filosofiile

identităţii şi pe cele ale contradicţiei, metafizicile şi dialecticile, pe Aristotel şi pe Hegel. Înseamnă a reduce prestigiul recognoscibilului (care-i permite gîndirii să regăsească identitatea sub repetiţiile cele mai diverse şi să extragă din diferenţă miezul comun care nu încetează să apară din nou); înseamnă a respinge, dintr-o lovitură, filosofiile evidenţei şi ale conştiinţei, pe Husserl şi în egală măsură pe Descartes. Înseamnă a recuza, în sfîrşit, marea figură a Aceluiaşi, care, de la Platon şi pînă la Heidegger, n-a încetat să închidă în cercul său metafizica occidentală.

Înseamnă a deveni liberi pentru a putea să gîndim şi să iubim ceea ce, în universul nostru, bubuie surd de la Nietzsche încoace; diferenţe nesupuse şi repetiţii fără origine care zguduie bătrînul nostru vulcan stins; care au făcut să explodeze, de la Mallarmé încoace, literatura; care au fisurat şi multiplicat spaţiul picturii (rupturile lui Rothko, dîrele lui Noland, repetiţiile modificate ale lui Warhol); care au spart definitiv, de la Webern încoace, linia solidă a muzicii; care prevestesc toate rupturile istorice ale lumii noastre. Posibilitate în sfîrşit oferită de a gîndi diferenţele zilei de azi, de a gîndi ziua de azi ca diferenţă a diferenţelor.

Cartea lui Deleuze este teatrul miraculos unde se joacă, mereu noi, diferenţele acestea care sîntem, diferenţele acestea pe care le facem, diferenţele acestea între care rătăcim. Dintre toate cărţile care s-au scris de multă vreme încoace, cea mai singulară, cea mai diferită şi cea care repetă cel mai bine diferenţele ce ne străbat şi ne risipesc. Teatru al lui acum.

Theatrum philosophicum

Mă simt obligat să vorbesc despre două cărţi care mi se par mari printre cele mai mari: *Diferenţă şi repetiţie* şi *Logica sensului*. Atît de mari, desigur, încît este foarte greu să vorbeşti despre ele şi foarte puţini au făcut-o. Multă vreme de-acum înainte, această operă se va roti, cred, deasupra capetelor noastre, într-o rezonanţă enigmatică cu aceea a lui Klossowski, alt semn major şi excesiv. Dar într-o zi, poate, veacul va fi deleuzian.

Pe rînd, mi-ar plăcea să încerc mai multe căi de acces către miezul acestei opere redutabile. Metafora nu valorează nimic: punct al miezului, nu există un miez, ci o problemă, adică o distribuţie de puncte remarcabile; nici un centru, ci în permanenţă descentrări, serii cu, de la una la alta, şchiopătatul unei prezenţe şi unei absenţe – a unui exces şi unei lipse. Părăsiţi cercul, principiu prost al reîntoarcerii, abandonaţi organizarea sferică a întregului: pe dreaptă totul revine, pe linia dreaptă şi labirintică. Fibre şi bifurcare (s-ar cuveni să analizăm în mod deleuzian miraculoasele serii ale lui Leiris).

*

A răsturna platonismul: a existat vreo filosofie care să nu încerce acest lucru? Dar dacă, la limită, am defini drept filosofie orice întreprindere, de orice fel, care ar viza răsturnarea platonismului? Filosofia ar începe, atunci, de la Aristotel, nu, de la Platon, de la sfîrşitul *Sofistului*, unde nu mai putem să-l deosebim pe Socrate de imitatorul astuţios; şi chiar de la sofiştii înşişi, care făceau mare tapaj în jurul platonismului în stare născîndă şi cu vorbe ticluite îşi băteau joc de măreţia lui viitoare.

Toate filosofiile, nişte specii ale genului “antiplatoniacee”? Fiecare dintre ele ar începe cu articularea marelui refuz? S-ar dispune, toate, în jurul acestui centru dorit – detestabil? Să spunem, mai degrabă, că filosofia unui discurs este diferenţialul său platonician. Un element absent la Platon, dar prezent în el? Nu este, încă, vorba de aşa ceva: de un element al cărui efect de absenţă este indus în seria platoniciană de existenţa acestei noi serii divergente (el jucînd, atunci, în discursul platonician, rolul unui semnificant în acelaşi timp în exces şi lipsind de la locul său); de un element, totodată,

căruia seria platoniciană îi produce circulaţia liberă, flotantă, excedentară prin acest discurs diferit. Platon, părinte excesiv şi absent. Nu vei încerca, aşadar, să specifici o filosofie prin caracterul antiplatonismului său (precum o plantă prin organele sale de reproducere); ci vei face distinctă o filosofie la fel, întrucîtva, cum se distinge o fantasmă prin efectul de lipsă care se distribuie în cele două serii ce o formează, cea "arhaică" şi cea "actuală"; şi vei visa la o istorie generală a filosofiei care să fie o fantasmatică platoniciană şi nu o arhitectură de sisteme.

Iată-l, în tot cazul, pe Deleuze[1]. "Platonismul său răsturnat" constă în a se deplasa de-a lungul seriei platoniciene şi a face să apară în cadrul acesteia un punct remarcabil: diviziunea. Platon nu divizează în mod imperfect – aşa cum spun aristotelicii – genul "vînător", "bucătar" sau "politică"; nu vrea să ştie ce anume caracterizează la propriu specia "pescar" sau "pescar cu undiţa"; îl interesează să afle care este adevăratul vînător. *Cine este?*, nu: *ce este?*. Să caute autenticul, aurul pur. În loc să subdivizeze, să selecteze şi să urmeze filonul cel bun; să aleagă dintre pretendenţi fără a-i repartiza în funcţie de proprietăţile lor cadastrale; să-i supună la proba arcului întins, care-i va îndepărta pe toţi, mai puţin unul (acesta, tocmai, cel fără de nume, nomadul). Însă cum să deosebeşti între toţi aceşti falşi (aceşti simulatori, aceşti aşa-zişi) şi cel adevărat (cel fără de amestec, cel pur)? Nu descoperind o lege a adevăratului şi falsului (adevărul nu se opune, aici, erorii, ci părelnicului), ci privind, deasupra tuturor, modelul: atît de pur încît puritatea purului seamănă cu el, se apropie de el şi poate să se măsoare cu el; şi existînd cu atîta forţă, încît zădărnicia simulatoare a falsului se va trezi, dintr-o dată, decăzută ca ne-fiinţă. Cînd apare Ulise, soţul etern, pretendenţii se risipesc. *Exeunt* simulacrele.

Platon ar fi opus, se spune, esenţa şi aparenţa, lumea de sus şi lumea de jos, a noastră, soarele adevărului şi umbrele cavernei (nouă revenindu-ne misiunea de a readuce esenţele pe pămînt, de a glorifica propria noastră lume şi de a pune în om soarele adevărului...). Deleuze, însă, reperează singularitatea lui Platon în această triere măruntă, în această operaţiune fină, anterioară descoperirii esenţei tocmai datorită faptului că ea este cea care o cere, şi care se preocupă de separarea, din poporul aparenţei, a proastelor simulacre. Pentru a răsturna platonismul, inutil, deci, să restituim drepturile aparenţei, să-i redăm soliditate şi sens, de a o apropia de formele esenţiale împrumutîndu-i ca vertebră conceptul; să nu încurajăm TIMIDA SĂ STEA DREAPTĂ. Să nu încercăm nici să regăsim marele gest solemn care a stabilit,

[1] *Différence et Répétition*, pp. 82-85 şi pp. 165-168 (trad. rom. de Toader Şaulea, *Diferenţă şi repetiţie*, Babel, Bucureşti, 1995, pp. 96-99 şi pp 189-192.); *Logique du sens*, pp. 292-300.

o dată pentru totdeauna, Ideea inaccesibilă. Să le deschidem, mai curînd, poarta tuturor acestor vicleni unşi cu toate alifiile care simulează şi strigă la poartă. Iar ceea ce va pătrunde atunci, înecînd aparenţa şi rupînd logodna acesteia cu esenţa este evenimentul; izgonind greutatea materiei, incorporalul; rupînd cercul care imită eternitatea, insistenţa atemporală; curăţîndu-se de toate amestecurile cu puritatea, singularitatea impenetrabilă; salvînd falsitatea părelnicului, semănarea (*la semblance*) însăşi a simulacrului. Sofistul irupe, provocîndu-l pe Socrate să demonstreze că este un pretendent uzurpator.

A răsturna, cu Deleuze, platonismul înseamnă a te deplasa insidios înăuntrul lui, a coborî o fracţiune de treaptă, a merge pînă la acel mărunt gest – discret, dar *moral* – care elimină simulacrul; mai înseamnă şi a te decala uşor în raport cu el, a deschide poarta, la dreapta sau la stînga, pentru vorbăria de alături; înseamnă a instaura o altă serie, desprinsă şi divergentă; a constitui, prin acest mic salt lateral, un paraplatonism descoronat. A converti platonismul (travaliu al seriozităţii) înseamnă a-l înclina către un plus de milă pentru real, pentru lume şi pentru timp. A submina platonismul înseamnă a-l lua de sus (distanţa verticală a ironiei) şi a-l surprinde în originea sa. A perverti platonismul înseamnă a-l fila pînă la ultimul său detaliu, a coborî (conform gravitaţiei proprii umorului) pînă la firul de păr, pînă la murdăria de sub unghie care nu merită cîtuşi de puţin onoarea unei idei; înseamnă a descoperi, în felul acesta, descentrarea operată de el pentru a se recentra în jurul Modelului, al Identicului şi al Aceluiaşi; a te descentra în raport cu el pentru a putea să profiţi (ca în orice perversiune) de suprafeţele laterale. Ironia se înalţă şi subminează; umorul se lasă să cadă şi perverteşte[2]. A-l perverti pe Platon înseamnă a te decala către răutatea sofiştilor, către gesturile prost crescute ale cinicilor, către argumentelor stoicilor, către himerele roitoare ale lui Epicur. Să-l citim pe Diogene Laërtios.

*

Să ne îndreptăm atenţia, la epicureici, spre toate acele afecte de suprafaţă unde se joacă plăcerea lor[3]: emisii care vin din adîncul corpului şi care se înalţă asemeni unor dîre de ceaţă – fantome ale interiorului repede reabsorbite de miros, de gură, de poftă; pelicule absolut mărunte ce se desprind de pe suprafaţa obiectelor şi fixează în adîncul ochilor noştri culori şi profiluri (epiderme zburătoare, idoli ai privirii); fantasme ale spaimei şi ale

[2] Despre ironia care înalţă şi despre umorul care suspendă, cf. *Différence et Répétition*, p. 12 (trad. rom., *op. cit.*, p. 18), şi *Logique du sens*, pp. 159-166.
[3] *Logique du sens*, pp. 307-321.

dorinţei (zei de nori pe cer, frumos chip adorat, “mizerabilă dorinţă dusă de vînt”). Toată această viermuială a impalpabilului se cere gîndită azi: trebuie enunţată o filosofie a fantasmei care să nu se afle, prin intermediul percepţiei sau al imaginii, la ordinele unui dat originar, ci care să-l lase să se afirme între suprafeţele la care el se raportează, în răsturnarea care face ca orice interior să treacă în afară şi orice exterior înăuntru, în oscilaţia temporală care îl face întotdeauna să se preceadă şi să se urmeze, într-un cuvînt, în ceea ce Deleuze nu ne-ar îngădui, poate, să numim “materialitatea sa incorporală”.

Inutil, în tot cazul, să căutăm în spatele fantasmei un adevăr mai adevărat decît ea şi pentru care ea ar fi un fel de semn bruiat (inutil, deci, s-o “simptomatologizăm”); inutil, de asemenea, s-o compunem conform unor figuri stabile şi să constituim nuclee solide de convergenţă la care să putem aduce, ca la nişte obiecte identice cu ele însele, toate aceste unghiuri, aşchii, pelicule şi vapori (inutil s-o “fenomenologizăm”). Trebuie să le lăsăm să-şi joace jocul la limita corpurilor: contra lor, pentru că se lipesc de ele şi se proiectează în ele, dar şi pentru că le ating, le decupează, le secţionează, le regionalizează şi le multiplică suprafeţele; dar şi în afara lor, pentru că joacă între ele, conform unor legi de vecinătate, de răsucire, de distanţare variabilă pe care acestea nu le cunosc. Fantasmele nu prelungesc organismele în imaginar; ele topologizează materialitatea corpului. Trebuie, prin urmare, să le eliberăm din dilema adevărat-fals, fiinţă-nefiinţă (care nu este altceva decît diferenţa simulacru-copie repercutată o dată pentru totdeauna) şi să le lăsăm să-şi vadă de dansurile şi de mimele lor, ca pe nişte “extra-fiinţe”.

Logica sensului poate fi citită ca şi cartea cea mai îndepărtată ce poate fi concepută de *Fenomenologia spiritului*: în aceasta, corpul-organism era legat de lume printr-o reţea de semnificaţii originare pe care percepţia lucrurilor însele o făcea să crească. La Deleuze, fantasma formează incorporala şi impenetrabila suprafaţă a corpurilor; şi plecînd tocmai de la acest travaliu deopotrivă topologic şi crud se constituie ceva ce se pretinde organism centrat, repartizînd în jurul său îndepărtarea progresivă a lucrurilor. Dar *Logica sensului* se cere mai cu seamă citită drept cel mai îndrăzneţ, cel mai insolent dintre tratatele de metafizică – cu această condiţie simplă că, în loc să denunţe, o dată în plus, metafizica ca uitare a fiinţei, o însărcinează, de astă dată, să vorbească despre extra-fiinţă. Fizică: discurs despre structura ideală a corpurilor, a amestecurilor, a reacţiilor, a mecanismelor interiorului şi exteriorului; metafizică: discurs despre materialitatea celor necorporale – a fantasmelor, idolilor şi simulacrelor.

Iluzia este într-adevăr nenorocirea metafizicii: nu pentru că aceasta ar fi sortită ea însăşi iluziei, ci pentru că, mult prea mult timp, ea a fost obsedată

de iluzie şi pentru că teama de simulacru a determinat-o să vîneze iluzoriul. Nu metafizica e o iluzie, asemeni unei specii într-un gen; iluzia este o metafizică, produsul unei anumite metafizici care şi-a marcat cezura dintre simulacru, pe de o parte, original şi copia cea bună, pe de altă parte. A existat o critică al cărei rol era acela de a desemna iluzia metafizică şi de a-i fundamenta acesteia necesitatea; în ceea ce priveşte metafizica lui Deleuze, aceasta întreprinde critica necesară deziluzionării fantasmelor. Din acest moment, calea e liberă pentru continuarea, în zigzagul său singular, a seriei epicuriene şi materialiste. Ea nu aduce, fără voia ei, o metafizică ruşinoasă cu sine; ci conduce cu voioşie către o metafizică; o metafizică eliberată atît de profunzimea originară cît şi de fiinţarea supremă, capabilă să gîndească însă fantasma în afara oricărui model şi în jocul suprafeţelor; o metafizică în care nu mai e vorba despre Unul-Cel-Bun, ci despre absenţa lui Dumnezeu şi despre jocurile epidermice ale perversităţii. Dumnezeu mort şi sodomia, ca focare ale noii elipse metafizice. Dacă teologia naturală aducea cu sine iluzia metafizică şi dacă aceasta era întotdeauna pusă mai mult sau mai puţin în legătură cu teologia naturală, metafizica fantasmei evoluează pe orbita ateismului şi a transgresiunii. Sade şi Bataille şi, ceva mai departe, cu palma întoarsă, într-un gest de apărare ce se oferă, Roberte.

Să mai adăugăm şi că această serie a simulacrului dezrobit se efectuează sau se mimează pe două scene privilegiate: psihanaliza, care, avînd de-a face cu fantasme, va trebui să fie înţeleasă, într-o bună zi, ca o practică metafizică; şi teatrul, teatrul multiplicat, poliscenic, simultan, rupt în scene ce se ignoră şi îşi fac semn şi în care, fără a reprezenta (copia, imita) ceva, dansează măşti, ţipă corpuri, mîini şi degete gesticulează. Şi, în fiecare dintre aceste două noi serii divergente (naivitate, într-un anumit sens cu totul remarcabilă, a celor care au crezut că pot să le “împace”, să le rabată una pe alta şi să fabrice derizoria “psihodramă”), Freud şi Artaud se ignoră şi intră în rezonanţă. Filosofia reprezentării, a originalului, a primei dăţi, a asemănării, a imitaţiei, a fidelităţii se risipeşte. Săgeata simulacrului epicureic, ajungînd drept la noi, face să se nască, face să renască o “fantasmafizică”.

*

De cealaltă parte a platonismului, stoicii. Văzîndu-l pe Deleuze cum îi pune în scenă, unul cîte uul, pe Epicur şi pe Zenon, pe Lucreţiu şi pe Chrysipp, nu mă pot împiedica să consider că demersul său este unul strict freudian. El nu se îndreaptă, cu surle şi trîmbiţe, spre marele Refulat al filosofiei occidentale; ci subliniază, parcă în trecere, neglijenţele. Semnalează

întreruperile, lacunele, micile lucruri nu atît de importante care sînt rebuturile discursului filosofic. Atrage cu grijă atenţia asupra omisiunilor abia perceptibile, ştiind foarte bine că în ele se joacă uitarea cea fără de măsură. O neîntreruptă pedagogie ne obişnuise să considerăm de nefolosit şi oarecum puerile simulacrele epicuriene. Cît priveşte faimoasa bătălie a stoicismului, aceeaşi care a avut loc ieri şi care va avea loc mîine, ea a constituit un joc nesfîrşit pentru şcoli. Găsesc foarte nimerit că Deleuze a reluat toate aceste fire subţiri, că s-a jucat la rîndul său cu toată această reţea de discursuri, argumentaţii, replici şi paradoxuri care, vreme de veacuri, au circulat de-a lungul şi de-a latul Mediteranei. Decît să blestemăm confuzia elenistică sau să dispreţuim platitudinea romană, mai bine să ascultăm tot ce se spune pe întreaga suprafaţă a imperiului; să pîndim ce survine: în mii de puncte împrăştiate, din toate părţile fulgurează bătăliile, generalii asasinaţi, triremele care ard, reginele cu venin, victoria care zilnic face ravagii a doua zi, Actium-ul infinit exemplar, eveniment veşnic.

A gîndi evenimentul pur înseamnă a-i reda, mai întîi, metafizica proprie[4]. Trebuie doar să ne înţelegem cu privire la ce trebuie să fie această metafizică: nu metafizica unei substanţe care ar putea să ofere temeiul tuturor accidentelor sale; nu metafizica unei coerenţe care le-ar situa într-un *nexus* confuz de cauze şi efecte. Evenimentul – rana, victoria-înfrîngerea, moartea – este întotdeauna efect, produs pur şi simplu de corpuri ce se izbesc, se amestecă sau se despart; însă acest efect nu este niciodată, el însuşi, de ordinul corpurilor: impalpabilă, inaccesibilă bătălie ce se învîrte şi se repetă de mii de ori în jurul lui Fabrice, deasupra prinţului André, rănit. Armele care sfîşie corpurile formează neîncetat lupta incorporală. Fizica priveşte cauzele; însă evenimentele, care reprezintă efectele acestor cauze, nu-i mai aparţin. Să ne închipuim o cauzalitate îndoită; corpurile, izbindu-se, amestecîndu-se, suferind, cauzează la suprafaţa lor evenimente lipsite de densitate, de amestecuri, de pasiune, care nu mai pot, aşadar, să fie cauză: ele formează între ele o altă ţesătură, în care legăturile ţin de o cvasi-fizică a incorporalelor, de metafizică.

Evenimentului îi mai trebuie şi o logică mai complexă[5]. Evenimentul nu este o stare de lucruri care ar putea să slujească drept referent pentru o propoziţie (faptul de a fi mort reprezintă o stare de lucruri în raport cu care o aserţiune poate să fie adevărată sau falsă; a muri este, însă, un eveniment pur, care nu verifică niciodată nimic). Logicii ternare, centrate în mod tradiţional pe referent, trebuie să i se substituie un joc cu patru termeni.

[4] Cf. *Logique du sens*, pp. 13-21.
[5] Cf. *Logique du sens*, pp. 22-35.

“Marc Antoniu e mort” *desemnează* o stare de lucruri; *exprimă* o opinie sau o credinţă a mea; *semnifică* o afirmaţie; şi, în plus, are un *sens*: “a muri”. Sens impalpabil, avînd o faţă întoarsă spre lucruri, deoarece “a muri” survine, ca eveniment, lui Antoniu, şi cealaltă spre propoziţie, pentru că a muri este ceea ce se afirmă despre Antoniu într-un enunţ. A muri: dimensiune a propoziţiei, efect necorporal produs de spadă, sens şi eveniment, punct lipsit de consistenţă şi de corp ce reprezintă lucrul despre care se vorbeşte şi care circulă la suprafaţa lucrurilor. Decît să restrîngem şi să concentrăm sensul într-un nucleu noematic care formează, întrucîtva, inima obiectul cognoscibil, să-l lăsăm mai curînd să plutească la limita dintre lucruri şi cuvinte drept ceea ce se spune despre lucru (nu ceea ce i se atribuie, nu lucrul însuşi) şi drept ceea ce survine (nu procesul, nu starea). Într-un mod exemplar, moartea este evenimentul tuturor evenimentelor, sensul în stare pură: are locul ei în scurgerea anonimă a discursului; este lucrul despre care se vorbeşte, întotdeauna venită deja şi indefinit viitoare, şi cu toate acestea ea survine la extremitatea maximă a singularităţii. Sensul-eveniment este la fel de neutru ca şi moartea: “Nu termenul, ci interminabilul, nu moartea proprie, ci moartea oarecare, nu moartea adevărată, ci, cum spune Kafka, rînjetul greşelii ei capitale”[6].

Acestui eveniment-sens îi mai trebuie, în sfîrşit, şi o gramatică altfel centrată[7]; căci el nu se localizează în propoziţie sub forma atributului (a fi *mort*, a fi *viu*, a fi *roşu*), ci este atribuit de către verb (a muri, a trăi, a se înroşi). Însă verbul astfel conceput are două forme remarcabile în jurul cărora se distribuie celelalte: prezentul care spune evenimentul şi infinitivul care introduce sensul în limbaj şi îl face să circule asemeni neutrului care, în discurs, este lucrul despre care se vorbeşte. Nu trebuie să căutăm gramatica evenimentului pe latura flexiunilor temporale; şi nici gramatica sensului într-o analiză fictivă de tipul: “a trăi = a fi viu”; gramatica sensului-eveniment gravitează în jurul a doi poli asimetrici şi care şchiopătează uşor: modul infinitiv – timpul prezent. Sensul-eveniment este întotdeauna atît vîrful deplasat al prezentului, cît şi eterna repetiţie a infinitului. A muri nu se localizează niciodată în consistenţa vreunui moment, dar cu vîrful său mobil el separă în chip infinit momentul cel mai scurt; a muri e încă şi mai mic decît momentul de a-l gîndi; şi, de o parte şi de cealaltă a acestei fante lipsite de consistenţă, a muri se repetă la nesfîrşit. Prezent veşnic? Numai cu condiţia de a gîndi prezentul fără plenitudine şi veşnicul fără unitate: Eternitate (multiplă) a prezentului (deplasat).

[6] M. Blanchot, *L’Espace littéraire*, citat în *Différence et Répétition*, p. 149 (trad. rom. *op. cit.*, p. 171). Cf. şi *Logique du sens*, pp. 175-179.
[7] Cf. *Logique du sens*, pp. 212-216.

Să rezumăm: la limita corpurilor profunde, evenimentul este un incorporal (suprafaţă metafizică); la suprafaţa lucrurilor şi a cuvintelor, necorporalul eveniment este *sensul* propoziţiei (dimensiune logică); pe firul discursului, necorporalul sens-eveniment este atribuit de către verb (punct infinitiv al prezentului).

Au existat, cred, mai mult sau mai puţin recent, trei mari tentative de a gîndi evenimentul – neopozitivismul, fenomenologia şi filosofia istoriei. Neopozitivismul, însă, a ratat nivelul propriu al evenimentului; pentru că l-a confundat, din punct de vedere logic, cu starea de lucruri, el s-a văzut obligat să-l înfunde în masa corpului, să-l transforme într-un proces material şi să se lege, în chip mai mult sau mai puţin explicit, de un fizicalism (în mod "schizoid", el rabata suprafaţa în profunzime); iar în ordinea gramaticii, el a deplasat evenimentul pe latura atributului. În ceea ce priveşte fenomenologia, aceasta a deplasat evenimentul în raport cu sensul: fie plasa înainte şi separat evenimentul brut – stîncă a facticităţii, inerţie mută a ceea ce survine –, după care îl livra agilului travaliu al sensului care sapă şi elaborează; fie presupunea o semnificaţie prealabilă care, de jur împrejurul meu, va fi dispus, deja, lumea, trasînd căi şi locuri privilegiate, indicînd dinainte unde anume ar putea să se producă evenimentul şi ce înfăţişare ar îmbrăca. Fie motanul, care, cu bun-simţ, precede şoarecele; fie simţul comun al şoarecelui, care anticipează mişcarea motanului. Fie Sartre, fie Merleau-Ponty. Sensul, pentru ei, nu era niciodată la ora evenimentului. De aici, în tot cazul, o logică a semnificaţiei, o gramatică a persoanei întîi, o metafizică a conştiinţei. Cît priveşte, în sfîrşit, filosofia istoriei, aceasta închide evenimentul în ciclul timpului; eroarea sa este una gramaticală; ea face din prezent o figură încadrată de viitor şi de trecut; prezentul este viitorul de altădată ce se desena, deja, în chiar forma sa; este trecutul viitor care conservă identitatea conţinutului său. El are, prin urmare, nevoie pe de o parte de o logică a esenţei (care s-o întemeieze în memorie) şi a conceptului (care s-o stabilească în chip de cunoaştere a viitorului) şi pe de altă parte de o metafizică a cosmosului coerent şi încununat, a lumii ierarhizate.

Trei filosofii, aşadar, care ratează evenimentul. Prima, sub pretextul că, despre ceea ce se află "în afara lumii", nu se poate spune nimic, refuză pura suprafaţă a evenimentului şi vrea să-l închidă cu forţa – asemeni unui referent – în plenitudinea sferică a lumii. A doua, sub pretextul că nu există semnificaţie decît pentru conştiinţă, plasează evenimentul în afară şi înainte sau înăuntru şi după, situîndu-l de fiecare dată în raport cu cercul eului. A treia, sub pretextul că nu există eveniment decît în timp, îl desenează în identitatea sa şi îl supune unei ordini perfect centrate. Lumea, eul şi

Dumnezeu, sfera, cercul şi centrul: triplă condiţie pentru a nu putea să gîndim evenimentul. O metafizică a evenimentului incorporal (ireductibil, prin urmare, la o fizică a lumii), o logică a sensului neutru (mai curînd decît o fenomenologie a semnificaţiilor şi a subiectului) şi o gîndire a prezentului infinitiv (şi nu înlocuirea viitorului conceptual în esenţa trecutului), iată ce anume ne propune, după părerea mea, Deleuze pentru a înlătura tripla sclavie în care evenimentul mai continuă, şi azi încă, să fie ţinut.

*

Trebuie, acum, să facem să intre în rezonanţă seria evenimentului şi cea a fantasmei. A incorporalului şi a impalpabilului. A luptei, a morţii care subzistă şi insistă, şi a idolului dezirabil care zboară în cercuri: mai presus de şocul armelor, dar nu în adîncul inimii oamenilor, ci deasupra capetelor lor, soarta şi dorinţa. Şi nu pentru că ele ar converge într-un punct care le-ar fi comun, în cine ştie ce eveniment fantasmatic sau în originea primă a unui simulacru. Evenimentul este ceea ce-i lipseşte întotdeauna seriei fantasmei – absenţă în care se indică repetiţia sa fără original, în afara oricărei imitaţii şi liberă de constrîngerile similitudinii. Deghizare, aşadar, a repetiţiei, măşti întotdeauna singulare care nu acoperă nimic, simulacre fără disimulare, podoabe aruncate peste nici o goliciune, diferenţă pură.

Cît despre fantasmă, aceasta este “în plus” în singularitatea evenimentului; însă acest “plus” nu desemnează un supliment imaginar care ar veni să se agaţe de realitatea nudă a faptului; el nu constituie, însă, nici un soi de generalitate embrionară din care se va naşte, puţin cîte puţin, întreaga organizare a conceptului. Moartea sau lupta ca fantasmă nu reprezintă vechea imagine a morţii privind de sus accidentul stupid, şi nici viitorul concept al luptei administrînd deja, pe sub mînă, tot acest tumult dezordonat; e lupta fulgurînd de la un capăt la celălalt, moartea repetînd la nesfîrşit lovitura pe care o aduce şi care vine o dată pentru totdeauna. Fantasma, ca joc al evenimentului (absent) şi al repetiţiei sale, nu trebuie să primească individualitatea ca formă (formă inferioară conceptului şi, deci, informală) şi nici realitatea ca măsură (o realitate care ar imita o imagine); el se rosteşte ca universala singularitate: a muri, a te bate, a învinge, a fi învins.

Logica sensului ne spune cum să gîndim evenimentul *şi* fantasma, dubla lor afirmaţie disjunctă, disjuncţia lor afirmată. A determina evenimentul pornind de la concept, eliminînd orice pertinenţă a repetiţiei, înseamnă, poate, ceea ce se cheamă a cunoaşte; a măsura fantasma după realitate, căutîndu-i originea, înseamnă a judeca. Filosofia a vrut să facă şi una şi alta,

visîndu-se ca ştiinţă şi producîndu-se ca şi critică. A gîndi, în schimb, ar însemna să efectuezi fantasma prin mima care, de data aceasta, o produce; ar însemna să faci nesfîrşit evenimentul, pentru ca el să se repete ca singular universal. A gîndi în mod absolut ar însemna, aşadar, să gîndeşti evenimentul *şi* fantasma. Dar asta încă nu-i destul: căci dacă gîndirea are rolul de a produce în chip teatral fantasma şi de a repeta, la limita sa extremă şi singulară, universalul eveniment, ce este ea, această gîndire, dacă nu evenimentul care survine fantasmei şi fantasmatica repetiţie a evenimentului absent? Fantasma şi evenimentul afirmate în disjuncţie sînt *gînditul şi gîndirea*; ele situează, la suprafaţa corpurilor, extra-fiinţa pe care numai gîndirea poate să o gîndească; şi desenează evenimentul topologic unde se formează gîndirea însăşi. Gîndirea are de gîndit ceea ce o formează şi se formează din ceea ce gîndeşte. Dualitatea critică-cunoaştere devine, astfel, perfect inutilă: gîndirea spune ceea ce e.

Formula aceasta este, totuşi, periculoasă. Ea conotează adecvarea şi ne lasă să ne imaginăm, o dată în plus, obiectul identic cu subiectul. Însă lucrurile nu stau cîtuşi de puţin aşa. Faptul că gînditul formează gîndirea implică, dimpotrivă, o dublă disociere: aceea a unui subiect central şi întemeietor, căruia i-ar surveni, o dată pentru totdeauna, evenimente, în vreme ce el ar desfăşura de jur împrejurul său semnificaţii; şi aceea a unui obiect care ar fi nucleul şi locul de convergenţă a formelor pe care le recunoaştem şi a atributelor pe care le afirmăm. Trebuie să ne imaginăm linia nesfîrşită şi dreaptă care, departe de a purta evenimentele, precum un fir îşi poartă nodurile, taie orice clipă şi o retaie ori de cîte ori orice eveniment izbucneşte în acelaşi timp incorporal şi infinit multiplu: trebuie să concepem nu subiectul sintetizant-sintetizat, ci această insuportabilă fisură; trebuie, apoi, să mai concepem şi seria, fără atribuire originară a simulacrelor, idolilor şi fantasmelor care, în dualitatea temporală în care se constituie, se află întotdeauna de o parte şi de cealaltă a fisurii, de unde îşi fac semn şi încep să existe ca semne. Fisura Eu-lui şi seria punctelor semnificante nu formează acea unitate care să-i permită gîndirii să fie în acelaşi timp subiect şi obiect; sînt ele însele evenimentul gîndirii şi incorporalul gîndirii, gînditul ca problemă (multiplicitate de puncte dispersate) şi gîndirea ca mimă (repetiţie fără model).

Iată de ce *Logica sensului* ar putea să poarte aceste sub-unităţi: ce înseamnă a gîndi? Întrebare pe care Deleuze o scrie doar de două ori de-a lungul întregii sale cărţi: în textul unei logici stoice a incorporalului şi în textul analizei freudiene a fantasmei. Ce înseamnă a gîndi? Să-i ascultăm pe stoici, care ne spun cum poate să existe gîndire a *gînditului*; să-l citim pe

Freud, care ne spune cum poate *gîndirea* să gîndească. Aici este poate pentru prima oară cînd atingem o teorie a gîndirii total eliberată şi de subiect şi de obiect. Gîndire-eveniment la fel de singulară ca şi o aruncare de zaruri; gîndire-fantasmă care nu caută adevărul, ci repetă gîndirea.

Înţelegem, în tot cazul, de ce, de la prima la ultima pagină a *Logicii sensului*, revine fără încetare gura. Gură despre care Zenon ştia foarte bine că prin ea trec atît căruţele cu hrană, cît şi carele cu sens ("Dacă spui 'car', un car îţi trece prin gură"). Gură, orificiu, canal în care copilul intonează simulacrele, membrele rupte în bucăţi, corpurile fără organ; gură în care se articulează profunzimile şi suprafeţele. Gură, de asemeni, de unde cade vocea celuilalt, făcînd să zboare pe deasupra copilului înalţii idoli şi formînd astfel supraeul. Gură unde strigătele se decupează în foneme, în morfeme, în semanteme: gură în care profunzimea unui corp oral se desparte de sensul incorporal. Prin această gură deschisă, în această voce alimentară, geneza limbajului, formarea sensului şi fulgerul gîndirii îşi trec seriile divergente[8]. Mi-ar plăcea să vorbesc despre fonocentrismul riguros al lui Deleuze, dacă nu ar fi vorba despre o continuă fono-descentrare. Deleuze să primească omagiul gramaticianului fantastic, a întunecatului precursor care a reperat foarte bine punctele remarcabile ale acestei descentrări:

– *les dents, la bouche* (dinţii, gura);

– *les dents la bouchent* (dinţii o închid);

– *l'aidant la bouche* (ajutînd gura);

– *laides en la bouche* (urîte în gură);

– *lait dans la bouche* (lapte în gură) etc.

Logica sensului ne dă să gîndim ceea ce, de atîtea secole, filosofia lăsase în suferinţă: evenimentul (asimilat în concept, căruia în van se încerca, apoi, să-i fie sustras sub speciile *faptului*, verificînd o propoziţie, a *trăitului*, modalitate a subiectului, a *concretului*, conţinut empiric al istoriei) şi fantasma (redusă în numele realului şi plasată la marginea extremă, spre polul patologic al unei secvenţe normative: percepţie-imagine-amintire-iluzie). Căci ce altceva, la urma urmelor, în acest secol XX, e mai important de gîndit decît evenimentul şi fantasma?

Lăudat fie Deleuze. El n-a reluat sloganul de care ne-am săturat: Freud împreună cu Marx, Marx împreună cu Freud, şi amîndoi, vă rog, împreună cu noi. El a analizat în chip distinct ceea ce era necesar pentru a gîndi fantasma şi evenimentul. Nu a căutat să le împace (să lărgească punctul extrem al evenimentului cu întreaga densitate imaginară a unei fantasme; sau să

[8] Despre această temă, a se citi mai cu seamă *Logique du sens*, pp. 217-267. Cele spuse de mine nu sînt decît o aluzie la aceste analize splendide.

încarce plutirea fantasmei cu un grăunte de istorie reală). El a descoperit filosofia care permite afirmarea atît a unuia, cît şi a celeilalte în mod disjunct. Această filosofie, înainte chiar de *Logica sensului*, Deleuze o formulase, cu o cutezanţă de nicăieri protejată, în *Diferenţă şi repetiţie*. Spre această carte se cuvine acum să revenim.

*

Decît să denunţe marea uitare care va fi inaugurat Occidentul, Deleuze, cu o răbdare de genealogist nietzschean, preferă să indice o mulţime întreagă de mărunte impurităţi, de meschine compromisuri[9]. El vînează minusculele, repetitivele laşităţi, toate acele linii de prostie, de vanitate, de complezenţă care nu încetează să hrănească, zi de zi, ciuperca filosofică. "Rădăcinuţe ridicole", cum ar spune Leiris. Sîntem, cu toţii, de bun-simţ; fiecare poate să se înşele, dar nimeni nu-i prost (nimeni dintre noi, fireşte); fără bunăvoinţă nu există gîndire; orice adevărată problemă trebuie să aibă o soluţie, căci ne aflăm la şcoala unui maestru care nu pune întrebări decît pe baza răspunsurilor scrise din caietul său; lumea e clasa noastră. Credinţe infime... Dar cum adică? Tirania unei bunăvoinţe, obligaţia de a gîndi "în comun" cu ceilalţi, dominaţia modelului pedagogic şi mai cu seamă excluderea prostiei, toate acestea formează o josnică morală a gîndirii, căreia ne-ar fi, desigur, foarte uşor să-i descifrăm jocul în cadrul societăţii noastre. Trebuie să ne eliberăm de ea. Or, pervertind această morală, deplasăm întreaga filosofie.

Să luăm diferenţa. Ea e analizată, de obicei, ca diferenţa *de* ceva sau *în* ceva; în spatele ei, dincolo de ea, dar pentru a o suporta, a-i da un loc, a o delimita şi, deci, o a domina, se stipulează, prin concept, unitatea unui gen pe care diferenţa se presupune a-l fracţiona în specii (dominaţia organică a conceptului aristotelic); diferenţa devine, atunci, ceea ce trebuie specificat înăuntrul conceptului, fără a deborda în afara acestuia. Cu toate acestea, dedesubtul speciilor există întreaga viermuială a indivizilor: iar această diversitate lipsită de orice măsură care scapă oricărei specificări şi cade în afara conceptului ce este altceva decît reapariţia repetiţiei? Sub speciile ovine nu ne mai rămîne altceva de făcut decît să numărăm oile. Iată, aşadar, prima figură a aservirii: diferenţa ca specificare (în concept), repetiţia ca indiferenţă a indivizilor (în afara conceptului). Aservire, însă, faţă de ce? Faţă de simţul comun care, întorcîndu-şi faţa de la devenirea nebună şi de la anarhica

[9] Tot acest paragraf străbate, într-o ordine diferită de aceea a textului însuşi, cîteva dintre temele ce se intersectează în *Diferenţă şi repetiţie*. Sînt conştient că am deplasat unele accente şi că am neglijat, mai ales, inepuizabile bogăţii. Am reconstruit unul dintre modelele posibile. Iată de ce nu voi indica referinţe precise.

diferenţă, ştie, pretutindeni şi în acelaşi fel, să recunoască ce este identic; simţul comun decupează generalitatea în obiect, şi aceasta chiar în momentul în care, printr-un pact de bunăvoinţă, el stabileşte universalitatea subiectului cunoscător. Dar dacă, tocmai, am lăsa voinţa cea rea să se desfăşoare? Dacă gîndurea s-ar elibera de simţul comun şi n-ar mai vrea să gîndească decît la extremitatea maximă a singularităţii sale? Dacă, în loc să-şi admită cu complezenţă cetăţenia în *doxa*, ea ar începe să practice, cu răutate, oblicitatea paradoxului? Dacă, în loc să caute comunul sub diferenţă, s-ar apuca să gîndească în mod diferenţial diferenţa? Aceasta ar înceta atunci să mai fie un caracter relativ general lucrînd generalitatea conceptului, devenind – gîndire diferită şi gîndire a diferenţei – un pur eveniment; iar cît priveşte diferenţa, aceasta nu ar mai fi monotonă defilare a identicului, ci diferenţă deplasată. Scăpînd de bunăvoinţa şi de administraţia unui simţ comun care împarte şi caracterizează, gîndirea nu mai construieşte conceptul, ci produce un sens-eveniment prin repetarea unei fantasme. Voinţa moralmente bună de a gîndi conform simţului comun avea, în fond, rolul de a apăra gîndirea de singulara ei “genialitate”.

Să revenim, însă, la funcţionarea conceptului. Pentru ca el să poată domina diferenţa, trebuie ca percepţia, în miezul a ceea ce numim diversitate, să surprindă asemănări globale (care vor fi, apoi, descompuse în diferenţe şi identităţi parţiale); trebuie ca fiecare nouă reprezentare să se însoţească cu reprezentări care să etaleze toate asemănările; şi, în acest spaţiu al reprezentării (senzaţie-imagine-amintire), asemănătorul va fi supus la proba egalizării cantitative şi la examenul cantităţilor graduale; se va constitui, astfel, marele tablou al diferenţelor măsurabile. Şi, în colţul din stînga jos al tabloului, acolo unde, pe abscise, abaterea cea mai mică se întîlneşte cu cea mai mică variaţie calitativă, în punctul zero, avem asemănarea perfectă, repetiţia exactă. Repetiţia care, în concept, nu era decît vibraţia impertinentă a identicului, devine în reprezentare principiul de ordonare al asemănătorului. Dar *cine* recunoaşte asemănătorul, exact asemănătorul, apoi mai puţin asemănătorul – mai marele şi mai micul, mai clarul, mai întunecatul? Bunul-simţ. El, care recunoaşte, care stabileşte echivalenţele, care apreciază abaterile, care măsoară distanţele, care asimilează şi repartizează, este lucrul cel mai bine împărţitor din lume. Bunul-simţ este cel care domneşte asupra filosofiei reprezentării. Să pervertim bunul-simţ, şi să facem gîndirea să se desfăşoare în afara tabloului ordonat al asemănărilor; ea apare, atunci, ca o verticalitate de intensităţi; căci intensitatea, cu mult înainte de a fi gradată prin reprezentare, este în ea însăşi o pură diferenţă: diferenţă care se deplasează şi se repetă, diferenţă care se contractă sau se

dezvoltă, punct singular care restrînge sau relaxează, prin evenimentul său acut, nesfîrşite repetiţii. Trebuie să gîndim gîndirea ca iregularitate intensivă. Disoluţie a eului.

Să mai lăsăm, o clipă, tabloul reprezentării să funcţioneze. La originea axelor, asemănarea perfectă; apoi, eşalonîndu-se, diferenţele, ca tot atîtea asemănări mai mici, identităţi marcate; diferenţa se stabileşte atunci cînd reprezentarea nu mai prezintă deloc ceea ce fusese prezent şi cînd proba recunoaşterii eşuează. Pentru a fi diferit trebuie, mai întîi, să nu fi acelaşi, şi abia pe acest fundal negativ, deasupra acestei zone de umbră care-l delimitează pe acelaşi sînt, mai apoi, articulate predicatele opuse. În filosofia reprezentării, jocul celor două predicate de felul roşu/verde nu reprezintă decît nivelul cel mai de sus al unei construcţii complexe: la temelie domneşte *contradicţia* între roşu-neroşu (la modul *fiinţă-nefiinţă*); deasupra, non-identitatea dintre roşu şi verde (pornind de la proba *negativă* a *recogniţiei*); şi, în sfîrşit, poziţia *exclusivă* a roşului şi a verdelui (în tabloul în care se *specifică genul* culoare). Astfel, pentru a treia oară, dar încă şi mai radical, diferenţa se vede dominată într-un sistem care este acela al opoziţionalului, al negativului şi al contradictoriului. Pentru ca diferenţa să fi avut loc, a trebuit ca identicul să fie divizat de contradicţie; a trebuit ca identitatea sa infinită să fie limitată de ne-fiinţă; a fost nevoie ca pozitivitatea lui fără determinaţie să fie lucrată de negativ. La întîietatea aceluiaşi, diferenţa n-a survenit decît prin aceste mediaţii. Cît priveşte repetitivul, acesta se produce tocmai acolo unde mediaţia abia schiţată recade în ea însăşi; atunci cînd, în loc să spună *nu*, ea rosteşte de două ori acelaşi *da* şi cînd, în loc să repartizeze opoziţiile într-un sistem al finiţiunilor, ea revine neîncetat la aceeaşi poziţie. Repetiţia trădează slăbiciunea aceluiaşi în momentul cînd acesta nu mai este capabil să se nege în celălalt şi să se regăsească în el. Ea, care fusese pură exterioritate, pură figură a originii, iat-o devenind slăbiciune internă, defect al finitudinii, un soi de bîlbîială a negativului: nevroza dialecticii. Căci la dialectică conducea, într-adevăr, filosofia reprezentării.

Şi totuşi, cum să nu recunoaştem în Hegel pe filosoful diferenţelor celor mai mari, în comparaţie cu Leibniz, gînditorul celor mai mici diferenţe? Dialectica, la drept vorbind, nu eliberează diferitul; ea garantează, din contră, că acesta va fi întotdeauna recuperat. Suveranitatea dialectică a aceluiaşi constă în a-l lăsa pe acesta să fie, dar sub legea negativului, ca momentul ne-fiinţei. Ni se pare că asistăm la subversiunea Celuilalt, dar în secret contradicţia lucrează pentru salvarea identicului. Mai trebuie, oare, reamintită originea constant institutoare a dialecticii? Ceea ce o relansează la nesfîrşit, determinînd infinita renaştere a aporiei fiinţei şi nefiinţei, este umila

întrebare şcolară, dialogul fictiv al elevului: “Asta e roşu; asta nu e roşu. – Acum e ziuă? Nu, acum este noapte”. În amurgul nopţii de octombrie, pasărea Minervei nu zboară foarte sus: “Scrieţi, scrieţi, croncăne ea, mîine dimineaţă nu va mai fi noapte”.

Pentru a elibera diferenţa, avem nevoie de o gîndire fără contradicţie, fără dialectică, fără negaţie: o gîndire care să spună *da* divergenţei; o gîndire afirmativă al cărei instrument este disjuncţia; o gîndire a multiplului – a multiplicităţii dispersate şi nomade pe care n-o limitează şi n-o regrupează nici una dintre constrîngerile aceluiaşi; o gîndire care să nu se supună modelului şcolar (care truchează răspunsul gata făcut), ci să se adreseze unor probleme insolubile; adică unei multiplicităţi de puncte remarcabile care se deplasează pe măsură ce le distingem condiţiile şi care insistă, subzistă în jocul repetiţiilor. Departe de a fi imaginea încă incompletă şi neclară a unei Idei care, sus, ar deţine, dintotdeauna, răspunsul, problema este ideea însăşi, sau, mai degrabă, Ideea nu cunoaşte alt mod decît pe cel problematic: pluralitate distinctă a cărei obscuritate insistă mereu mai mult şi în spaţiul căreia întrebarea nu încetează a se mişca. Care este răspunsul la întrebare? Problema. Cum trebuie rezolvată problema? Deplasînd întrebarea. Problema scapă logicii terţului exclus, dat fiind că este o multiplicitate împrăştiată: nu se va soluţiona prin claritatea de distingere a ideii carteziene deoarece este o idee distinct-obscură; refuză să se supună seriozităţii negativului hegelian dat fiind că este o afirmaţie multiplă; nu ascultă de contradicţia fiinţă-nefiinţă, este fiinţă. Trebuie să gîndim problematic decît să întrebăm şi să răspundem dialectic.

Condiţiile pentru a putea gîndi diferenţa şi repetiţia capătă, după cum se poate vedea, tot mai mare amploare. A trebuit să abandonăm, o dată cu Aristotel, identitatea conceptului; să renunţăm la asemănarea în percepţie, eliberîndu-ne, prin chiar acest fapt, de orice filosofie a reprezentării; şi iată că acum trebuie să ne desprindem şi de Hegel, de opoziţia predicatelor, de contradicţie, de negaţie; de întreaga dialectică. Deja, însă, cea de-a patra condiţie se conturează, încă şi mai de temut. Aservirea cea mai tenace în care este ţinută diferenţa este, fără doar şi poate, aceea a categoriilor: căci, arătînd în cîte feluri diferite se poate spune fiinţa, specificînd dinainte formele de atribuire a fiinţei, impunînd într-o oarecare măsură fiinţărilor schema sa de distribuţie, acestea permit păstrarea, în vîrful cel mai înalt, a repausului fără diferenţă. Categoriile domină jocul afirmaţiilor şi negaţiilor, întemeiază în drept asemănările reprezentării, garantează obiectivitatea conceptului şi a travaliului său; reprimă anarhica diferenţă, o repartizează în regiuni, îi delimitează drepturile şi îi prescriu sarcina de a specifica pe care o au ele de

împlinit în rîndul fiinţelor. Categoriile pot fi citite, pe de o parte, ca formele *a priori* ale cunoaşterii; dar, pe de altă parte, ele apar ca morala arhaică, că vechiul decalog pe care identicul l-a impus diferenţei. Pentru dezrobirea acesteia, trebuie inventată o gîndire a-categorică. "A inventa" nu este, totuşi, cuvîntul cel mai nimerit, dat fiind că a existat deja, de cel puţin două ori în istoria filosofiei, formularea radicală a univocităţii fiinţei: Duns Scot şi Spinoza. Însă Duns Scot gîndea că fiinţa este neutră, iar Spinoza, substanţă; atît pentru unul cît şi pentru celălalt, eliminarea categoriilor, afirmaţia conform căreia fiinţa se spune la fel despre toate lucrurile nu avea, desigur, alt scop decît de a menţine, în fiecare instanţă, unitatea fiinţei. Să ne imaginăm, dimpotrivă, o ontologie în care fiinţa s-ar spune, în acelaşi fel, despre toate diferenţele, dar nu s-ar spune decît despre diferenţe; lucrurile nu ar mai fi, atunci, acoperite, toate, ca la Duns Scot, de marea abstracţiune monocoloră a fiinţei, iar modurile spinoziste nu ar mai gravita în jurul unităţii substanţiale; diferenţele ar gravita cu de la sine putere, fiinţa spunîndu-se, în acelaşi fel, despre toate, fiinţa nefiind unitatea care le călăuzeşte şi le distribuie, ci repetarea lor ca diferenţe. La Deleuze, univocitatea non-categorială a fiinţei nu leagă nemijlocit multiplul de unitatea însăşi (neutralitate universală a fiinţei sau forţă expresivă a substanţei); ea face fiinţa să funcţioneze drept ceea ce se spune în mod repetitiv despre diferenţă; fiinţa este revenirea diferenţei, fără ca să existe diferenţă în modul de a spune fiinţa. Aceasta nu se împarte în regiuni: realul nu se subordonează posibilului; contingentul nu se opune necesarului. Oricum însă, indiferent că bătălia de la Actium şi moartea lui Antoniu vor fi fost sau nu necesare, despre aceste evenimente pure – a te bate, a muri – fiinţa se spune în acelaşi fel; la fel cum se spune şi despre castrarea fantasmatică care a avut şi n-a avut loc. Suprimarea categoriilor, afirmarea univocităţii fiinţei, revoluţia repetitivă a fiinţei în jurul diferenţei, aceasta era, pînă la urmă, condiţia pentru a gîndi fantasma şi evenimentul.

*

Pînă la urmă? Nu tocmai. Va trebui să revenim asupra acestei "reveniri". Pînă atunci, însă, o clipă de odihnă.

Despre Bouvard şi Pécuchet se poate, oare, afirma că se înşeală? Că fac erori cum li se iveşte cea mai mică ocazie? Dacă s-ar înşela ar însemna că există o lege a eşecului lor şi că, în anumite condiţii definibile, ei ar fi putut să reuşească. Dar eşecul li se întîmplă oricum, orice-ar face, că ştiu sau nu, că aplică sau nu regulile, că au consultat o carte bună sau una rea. Întreprinderii

lor i se întîmplă orice, eroarea fireşte, dar şi incendiul, îngheţul, prostia şi răutatea oamenilor, furia unui cîine. Nu era fals, era ratat. A fi în fals înseamnă a lua o cauză drept alta; înseamnă a nu prevedea accidentele; a nu cunoaşte cum trebuie substanţele, a confunda eventualul cu necesarul; ne înşelăm atunci cînd, distraţi în utilizarea categoriilor, le aplicăm în contratimp. A rata, însă, a rata totul este altceva; înseamnă a lăsa să-ţi scape întreaga armătură a categoriilor (şi nu doar punctul lor de aplicare). Dacă Bouvard şi Pécuchet iau drept cert ceea ce este puţin probabil nu e pentru că ei se înşeală în utilizarea distinctivă a posibilului, ci pentru că confundă întregul real cu întregul posibil (din acest motiv ceea ce e mai improbabil survine chiar şi celei mai fireşti dintre aşteptările lor); ei amestecă, sau mai degrabă prin ei se amestecă necesarul cunoaşterii lor cu contingenţa anotimpurilor, existenţa lucrurilor şi toate acele umbre ce populează cărţile: la ei, accidentul are obstinaţia unei substanţe, iar substanţele le sar direct la gît în accidente de alambic. Aceasta este marea lor prostie patetică, incomparabilă cu mărunta prostie a celor ce-i înconjoară, care se înşeală şi pe care ei au toate motivele să-i dispreţuiască. În categorii, rătăceşti; în afara lor, deasupra lor, dincoace de ele, eşti dobitoc. Bouvard şi Pécuchet sînt nişte fiinţe a-categorice.

Toate acestea permit reperarea unei utilizări mai puţin evidente a categoriilor; determinînd naşterea unui spaţiu al adevăratului şi al falsului, dînd loc liberului surplus al erorii, ele resping, pe tăcute, prostia. Cu glas răsunător, categoriile ne spun cum să cunoaştem şi ne alertează solemn asupra posibilităţilor de a ne înşela; cu voce joasă însă, ele ne garantează că sîntem inteligenţi; formează aprioricul prostiei excluse. E, prin urmare, periculos să vrei să te eliberezi de categorii; abia ce le scapi, că te şi izbeşti de magma prostiei şi rişti, o dată abolite aceste principii de distribuţie, să vezi crescînd de jur împrejurul tău nu minunata multiplicitate a diferenţelor, ci echivalentul, confuzul, “totul revine la identic”, nivelarea uniformă şi termodinamismul tuturor eforturilor ratate. A gîndi în forma categoriilor înseamnă a cunoaşte adevărul pentru a-l deosebi de fals; a gîndi cu o gîndire “a-categorică” înseamnă a te confrunta cu prostia cea mai neagră şi, în răstimpul unui fulger, a te distinge de ea. Prostia se contemplă: îţi cufunzi privirea în ea, te laşi fascinat de ea, ea te tratează cu blîndeţe, o mimezi abandonîndu-i-te; pe fluiditatea fără formă, te sprijini; pîndeşti cel dintîi salt al imperceptibilei diferenţe şi, cu privirea goală, aştepţi, cu calm, întoarcerea strălucirii. Erorii îi spui *nu*, şi o ştergi cu o linie; prostiei, însă, îi spui *da*, o vezi, o repeţi şi, încetişor, invoci totala scufundare.

Măreţia lui Warhol, cu cutiile sale de conserve, accidentele sale stupide şi seriile sale de zîmbete publicitare: echivalenţa orală şi nutritivă a acestor buze întredeschise, a acestor dinţi, a acestor sosuri de tomate, a acestei igiene de detergent; echivalenţa unei morţi în burta unei maşini spintecate, la capătul unui fir telefonic în vîrful unui stîlp, între braţele strălucitoare şi albăstrii ale scaunului electric. "E acelaşi lucru", spune prostia, prăbuşindu-se în ea însăşi şi prelungind la infinit ceea ce e prin ceea ce spune despre sine: "Aici sau altundeva, mereu acelaşi lucru; ce contează cîteva culori diferite şi luminozităţi mai mari sau mai mici; ce idioată e viaţa, femeia, moartea! Ce idioată este prostia!" Contemplînd, însă, bine în faţă această monotonie fără limite, ceea ce brusc se iluminează este multiplicitatea însăşi – fără nimic în centru, nici în vîrf, nici dincolo de ea –, rafală de lumină alergînd mai iute încă decît privirea şi luminînd pe rînd aceste etichete mobile, aceste instantanee captive care, de-acum înainte, pentru vecie, fără să formuleze ceva îşi fac semn: brusc, pe fondul vechii inerţii echivalente, dîra evenimentului sfîşie obscuritatea şi fantasma eternă se spune despre această cutie, despre acest chip singular, lipsit de consistenţă.

Inteligenţa nu răspunde prostiei: ea este prostia deja învinsă, arta categorială de a evita eroarea. Savantul este inteligent. Gîndirea, însă, face faţă prostiei, şi filosoful e cel care-o priveşte. Vreme îndelungată, ei stau faţă în faţă, şi privirea filosofului se cufundă în acest craniu fără lumînare. E capul lui de mort, ispita sa, dorinţa lui poate, teatrul său catatonic. La limită, a gîndi ar însemna să contempli foarte intens, de foarte aproape şi pînă la a te lăsa înghiţit, prostia; iar saturaţia, plictisul, împietrirea, o mare oboseală, un anumit mutism încăpăţînat, inerţia formează cealaltă faţă a gîndirii – sau mai degrabă tovărăşia ei, exerciţiul zilnic şi ingrat care o pregăteşte şi pe care ea, brusc, îl risipeşte. Filosoful trebuie să aibă suficient de multă rea-voinţă pentru a nu juca corect jocul adevărului şi al erorii: această rea vrere a lui, care se efectuează prin paradox, îi permite să scape categoriilor. Dar el trebuie să fie, în plus, suficient de "prost dispus" pentru a rămîne în faţa prostiei, pentru a o contempla fără gest, pînă la stupefacţie, pentru a se apropia cum se cuvine de ea şi a o mima, pentru a o lăsa să urce, încet, în el însuşi (poate tocmai aceasta e ceea ce, politicos, se traduce prin: a fi absorbit în propriile gînduri) şi a aştepta, la capătul niciodată fixat al acestei pregătiri minuţioase, şocul diferenţei: catatonia joacă teatrul gîndirii, o dată ce paradoxul a bulversat tabloul reprezentării.

Observăm cu uşurinţă felul în care LSD-ul răstoarnă raporturile dintre proasta dispoziţie, prostie şi gîndire: el nu scoate atît din circuit suzeranitatea categoriilor, cît smulge orice temei indiferenţei acesteia şi reduce la nimic

mohorîta mimică a prostiei; şi toată această masă univocă şi a-categorică, el nu doar o oferă spre a fi văzută ca bălţată, mobilă, asimetrică, descentrată, spiraloidă, rezonantă, ci o face să mişune clipă de clipă de evenimente-fantasme; lunecînd pe această suprafaţă în acelaşi timp punctuală şi imens vibratorie, gîndirea, eliberată din crisalida sa catatonică, contemplă dintotdeauna nesfîrşita echivalenţă devenită eveniment acut şi repetiţie somptuos împodobită. Opiul induce alte efecte: graţie lui, ea strînge în punctul său unica diferenţă, împingînd fundalul cît mai departe şi retrăgînd imobilităţii sarcina de a contempla şi de a chema la ea prostia, mimînd-o; opiul asigură o imobilitate lipsită de greutate, o stupoare de fluture în afara rigidităţii catatonice; şi, foarte departe sub ea, el desfăşoară fundalul, un fundal care nu mai absoarbe, prosteşte, toate diferenţele, ci le lasă să apară şi să scînteieze ca tot atîtea evenimente infime, distanţate, surîzătoare şi eterne. Drogul – dacă acest cuvînt poate fi folosit cu îndreptăţire la singular – nu priveşte în nici un fel adevăratul şi falsul; el nu le deschide decît practicanţilor de cartomanţie o lume "mai adevărată decît cea reală". În fapt, ea deplasează, una în raport cu cealaltă, prostia şi gîndirea, înlăturînd vechea necesitate a teatrului nemişcării. Poate, însă, dacă gîndirea trebuie să privească prostia în faţă, drogul care o mobilizează pe aceasta o colorează, o agită, o brăzdează, o risipeşte, o populează cu diferenţe şi înlocuieşte fulgerul rar cu fosforescenţa continuă, poate că drogul nu face posibilă decît o cvasi-gîndire. Poate[10]. În stare de sevraj, cel puţin, gîndirea are două coarne: una numită rea-voinţă (pentru dejucarea categoriilor), iar cealaltă proastă dispoziţie (pentru a indica în direcţia prostiei şi a se ascunde în ea). Sîntem departe de bătrînul înţelept care pune atîta bunăvoinţă ca să ajungă pînă la adevăr, încît întîmpină cu o umoare egală diversitatea indiferentă a hazardurilor şi lucrurilor; departe de indispoziţia lui Schopenhauer, iritat de lucrurile care nu intră singure în propria lor indiferenţă; departe, însă, şi de "melancolia" care devine indiferentă la lume, şi a cărei împietrire semnalează, alături de cărţi şi de sferă, adîncimea gîndurilor şi diversitatea cunoaşterii. Jucîndu-se cu propria-i rea-voinţă şi jucîndu-se de-a proasta dispoziţie, cu acest exerciţiu pervers şi de-a acest teatru, gîndirea aşteaptă ieşirea: brusca diferenţă a caleidoscopului, semnele care se luminează o clipă, faţa zarurilor aruncate, soarta unui alt joc. A gîndi nu consolează şi nici nu aduce fericirea. Gîndirea se tîrăşte bolnăvicios ca o perversiune; a gîndi se repetă cu aplicaţie pe scena unui teatru; gîndirea se aruncă dintr-o dată în afara cornetului cu zaruri. Şi atunci cînd hazardul, teatrul şi perversiunea intră în rezonanţă,

[10] "Ce se va crede despre noi?" (notă a lui Gilles Deleuze).

atunci cînd hazardul vrea ca între ele trei să existe o astfel de rezonanţă, gîndirea devine o transă; şi merită să gîndeşti.

*

Ca fiinţa să fie univocă, să nu se poată spune decît într-un singur şi acelaşi fel reprezintă, paradoxal, condiţia majoră pentru ca identitatea să nu domine diferenţa şi ca legea Aceluiaşi să n-o fixeze ca pe o simplă opoziţie în elementul conceptului; fiinţa poate să se spună în acelaşi fel deoarece diferenţele nu sînt reduse dinainte de către categorii, deoarece nu se repartizează într-un divers întotdeauna recognoscibil prin percepţie şi pentru că ele nu se organizează conform ierarhiei conceptuale a speciilor şi genurilor. Fiinţa este ceea ce se spune întotdeauna despre diferenţă, este *Revenirea* diferenţei[11].

Acest cuvînt evită atît *Devenirea* cît şi *Reîntoarcerea*. Căci diferenţele nu sînt elementele, fie şi fragmentare, fie şi amestecate, fie şi monstruos confundate ale unei mari Deveniri care le-ar duce cu sine în cursa ei, făcîndu-le uneori să reapară, mascate sau nude. Degeaba este sinteza Devenirii una laxă, unitatea se menţine totuşi; şi nu doar, nu atît aceea a unui conţinător infinit, cît aceea a fragmentului, a clipei ce trece şi trece iar, şi aceea a conştiinţei flotante care o recunoaşte. Neîncredere, aşadar, faţă de Dionysos şi bacantele lui, chiar şi atunci cînd sînt beţi. Cît priveşte Reîntoarcerea, trebuie aceasta să fie cercul perfect, roata bine unsă rotindu-se pe axul său şi readucînd la oră fixă lucrurile, figurile şi oamenii? Trebuie să existe un centru şi evenimentele să se reproducă la periferie? Nici măcar Zarathustra nu putea să suporte această idee: "'Oricare dreaptă minte', a murmurat piticul cu dispreţ. 'Oricare adevăr e curb, iar timpul însuşi e un cerc.' 'Tu, spirit al împovărării!' i-am zis eu mînios, 'să nu iei lucru-acesta prea uşor!'"[a]; şi, convalescent, el va geme: "Vai! omul va reveni mereu! Omul mărunt revine veşnic!"[b] Poate că ceea ce anunţă Zarathustra nu este cercul; sau poate că imaginea insuportabilă a cercului este ultimul semn al unei gîndiri mai înalte; poate că această viclenie circulară trebuie ruptă asemeni tînărului păstor, asemeni lui Zarathustra însuşi tăind, pentru a-l scuipa imediat, capul şarpelui.

Chronos este timpul devenirii şi al reînceperii. Chronos înfulecă bucată cu bucată ceea ce el a făcut să se nască şi-l face să renască în timpul său. Devenirea monstruoasă şi fără de lege, marea devorare de fiece clipă, înghiţirea întregii vieţi, împrăştierea membrelor ei sînt legate de exactitatea

[11] Despre aceste teme, cf. *Différence et Répétition*, pp. 52-61 şi 376-384 (trad. rom., *op. cit.*, pp. 63-71 şi 448-458); *Logique du sens*, pp. 190-197 şi 208-211.
[a] F. Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. Ştefan Aug. Doinaş, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994, Partea a treia, "Despre viziune şi enigmă", § 2, p. 219.
[b] *Ibid.*, trad. rom., *op, cit.*, Partea a treia, "Convalescentul", § 2, p. 285.

reînceperii: Devenirea ne face să intrăm în acest mare labirint interior care nu este deloc diferit, prin natura sa, de monstrul care îl locuieşte; dar din chiar adîncul acestei arhitecturi care se ocoleşte pe sine şi se întoarce la sine, un fir solid permite regăsirea urmei paşilor anteriori şi revederea aceleiaşi zile. Dionysos şi Ariadna: eşti labirintul meu. Dar Aïon e *revenirea* însăşi, linia dreaptă a timpului, acea fisură mai rapidă decît gîndirea, mai mică decît orice clipă, care, de o parte şi de cealaltă a săgeţii sale infinit despărţitoare, determină apariţia acestui prezent ca deja de nenumărate ori prezent şi ca stînd de nenumărate ori să revină. Este important să ne dăm seama că nu avem de-a face cu o succesiune de prezenturi, oferite de un flux continuu şi care, în plenitudinea lor, ar lăsa să transpară densitatea unui trecut şi să se deseneze orizontul viitorului căruia ele îi vor fi, la rîndu-le, trecutul. Este vorba despre dreapta linie a viitorului care taie neîncetat cea mai măruntă consistenţă de prezent, tăind-o la nesfîrşit pornind de la ea însăşi: oricît de departe am merge pentru a găsi această cezură, nu vom întîlni niciodată atomul indivizibil pe care am putea să-l considerăm, în sfîrşit, drept unitatea minuscul prezentă a timpului (timpul este mereu mai dezlegat decît gîndirea); aflăm întotdeauna, pe cele două margini ale rănii, că s-a întîmplat deja (şi că se întîmplase deja, şi că s-a întîmplat deja să se fi întîmplat deja) şi că se va mai întîmpla (şi că se va mai întîmpla încă să se întîmple încă): mai puţin tăietură, cît nesfîrşită fibrilaţie; timpul e ceea ce se repetă; iar prezentul – fisurat de această săgeată a viitorului care îl poartă deportîndu-l mereu de-o parte şi de alta –, prezentul nu încetează să revină. Să revină, însă, ca singulară diferenţă; ceea ce nu revine e analogul, asemănătorul, identicul. Diferenţa revine; iar fiinţa, care se spune la fel despre diferenţă, nu este fluxul universal al Devenirii şi nici ciclul bine centrat al Identicului; fiinţa este Reîntoarcerea eliberată de curbura cercului, e Revenirea. Trei morţi: a Devenirii, Tată devorator – mamă gata să nască; a cercului, prin care darul vieţii, în fiecare primăvară, a trecut în flori; şi a revenirii: fibrilaţie repetitivă a prezentului, eternă şi întîmplătoare fisură a timpului oferită, în întregime, o singură dată, şi dintr-una afirmată o dată pentru totdeauna.

În fractura sa, în repetiţia sa, prezentul este o aruncare de zaruri. Nu pentru că ar forma partea unui joc înăuntrul căruia el ar strecura un pic de contingenţă, un grăunte de incertitudine. El este în acelaşi timp hazardul din joc şi jocul însuşi ca hazard; prin aceeaşi lovitură sînt aruncate şi zarurile, şi regulile. Astfel încît hazardul nu este cîtuşi de puţin fragmentat şi repartizat ici şi colo; el e afirmat pe de-a-ntregul dintr-o singură lovitură. Prezentul ca revenire a diferenţei, ca repetiţie rostindu-se despre diferenţă afirmă într-o singură dată integralitatea hazardului. Univocitatea fiinţei la Duns Scot trimitea la imobilitatea unei abstracţiuni; la Spinoza, la necesitatea substanţei şi la eternitatea ei; aici, o singură lovitură a hazardului în fisura prezentului. Dacă fiinţa se spune mereu în acelaşi fel nu este pentru că fiinţa e una, ci

pentru că prin singura aruncare de zaruri a prezentului integralitatea hazardului e afirmată.

Se poate, atunci, afirma că, în istorie, univocitatea fiinţei a fost gîndită, pe rînd, de trei ori: de Duns Scot, de Spinoza şi, în sfîrşit, de Nietzsche, primul care o va fi instituit nu ca abstracţiune, nu ca substanţă, ci ca reîntoarcere? Să spunem mai degrabă că Nietzsche a mers pînă la a gîndi Eterna Reîntoarcere; mai precis, el a indicat-o ca fiind insuportabilul de gîndit. Insuportabilă pentru că, abia întrevăzută prin intermediul primelor ei semne, ea se fixează în această imagine a cercului care aduce cu ea ameninţarea fatală a întoarcerii tuturor lucrurilor – reiteraţia păianjenului; însă acest insuportabil trebuie gîndit, căci nu este încă decît un semn gol, o uşă secretă care trebuie deschisă, acea voce fără formă a abisului a cărei apropiere, indisociabil, este fericire şi dezgust. Zarathustra, faţă de Reîntoarcere, este un *Fürsprecher*, cel care vorbeşte pentru..., în locul..., marcînd locul din care lipseşte. Zarathustra nu este imaginea, ci semnul lui Nietzsche. Semnul (care se cere deosebit aşa cum se cuvine de simptom) rupturii: semnul cel mai apropiat al insuportabilităţii gîndirii reîntoarcerii; Nietzsche ne-a lăsat spre gîndire reîntoarcerea veşnică. De aproape un secol, cea mai înaltă întreprindere a filosofiei a fost, într-adevăr, aceea de a gîndi această reîntoarcere. Cine, însă, ar fi fost atît de neruşinat ca să spună că el a gîndit-o? Reîntoarcerea ar trebui oare să fie, asemeni sfîrşitului Istoriei în secolul al XIX-lea, ceea ce nu putea să bîntuie în jurul nostru decît ca o fantasmagorie a ultimei zile? Trebuia ca acestui semn gol, impus de către Nietzsche parcă *în plus*, să-i atribuim cumva, rînd pe rînd, conţinuturi mitice care să-l dezarmeze şi să-l reducă? Sau, dimpotrivă, trebuia să încercăm a-l ajusta pentru ca el să poată lua loc şi figura fără ruşine pe firul unui discurs? Sau, în sfîrşit, trebuia să acceptăm acest semn excedentar, mereu deplasat, lipsind la nesfîrşit de la locul său şi, în loc să-i aflăm semnificatul arbitrar care îi corespunde, în loc să-i construim un cuvînt, să-l facem mai degrabă să intre în rezonanţă cu marele semnificat pe care gîndirea de azi îl aduce asemeni unei linii de plutire incerte şi nesupuse; să facem să rezoneze revenirea cu diferenţa? Nu trebuie să înţelegem că reîntoarcerea este forma unui conţinut care ar fi diferenţa; ci că, printr-o diferenţă întotdeauna nomadă, întotdeauna anarhică, cu semnul mereu în exces, întotdeauna deplasată din revenire, s-a produs o fulguraţie care va purta numele de Deleuze: o nouă gîndire este posibilă; gîndirea, din nou, e posibilă.

Ea nu aparţine viitorului, promisă de reînceputul cel mai îndepărtat. Se află aici, în textele lui Deleuze, sărind, dansînd în faţa noastră, printre noi; gîndire genitală, gîndire intensivă, gîndire afirmativă, gîndire a-categorică – toate, chipuri pe care nu le cunoaştem, măşti pe care nu le-am mai văzut niciodată; diferenţă pe care nimic n-o putea prevedea şi care, cu toate acestea, determină revenirea – ca măşti ale propriilor măşti – a lui Platon,

Duns Scot, Spinoza, Leibniz, Kant, a tuturor filosofilor. Filosofia nu ca gîndire, ci ca teatru: teatru de mimi cu scene multiple, fugitive şi instantanee, în care gesturile, fără a se vedea, îşi fac semn; teatru în care, sub masca lui Socrate, izbucneşte brusc hohotul de rîs al sofistului; în care modurile lui Spinoza joacă o horă descentrată, în vreme ce substanţa se roteşte în jurul lor ca o planetă nebună; în care Fichte, şchiopătînd, anunţă: “Eu fisurat ≠ sine dizolvat”; în care Leibniz, ajuns în vîrful piramidei, distinge în întuneric că muzica celestă este *Pierrot lunaire*. În ghereta din Luxemburg, Duns Scot îşi trece capul prin luneta circulară; poartă nişte mustăţi considerabile; sînt cele ale lui Nietzsche, deghizat în Klossowski.

Nietzsche, genealogia, istoria

1) Genealogia e cenuşie; meticulos şi răbdător documentară. Ea lucrează pe pergamente încîlcite, şterse, rescrise de mai multe ori.

Ca toţi englezii, Paul Ree greşeşte descriind geneze lineare – subordonînd, de pildă, întreaga istorie a moralei preocupării pentru utilitate: ca şi cum cuvintele şi-ar fi păstrat nealterate sensurile, direcţiile, ideile, logica; ca şi cum lumea lucrurilor spuse şi voite n-ar fi cunoscut invazii, lupte, jafuri, deghizări şi şiretlicuri. De unde, pentru genealogie, o indispensabilă reţinere: a repera singularitatea evenimentelor în afara oricărei finalităţi monotone; a le pîndi acolo unde le aşteptăm mai puţin şi în ceea ce trece ca fiind total lipsit de istorie – în sentimente, amor, conştiinţă, instincte; a le surprinde revenirea, dar nu pentru a desena curba lentă a unei evoluţii, ci pentru a regăsi diferitele scene pe care ele au jucat roluri diferite; a defini, chiar, punctul în care ele devin lacunare, momentul în care ele n-au avut loc (Platon la Syracusa n-a devenit Mahomed...).

Genealogia cere, prin urmare, minuţie a cunoaşterii, foarte multe materiale adunate, răbdare. "Construcţiile ei ciclopice"[1], ea nu trebuie să şi le ridice prin "mari erori binefăcătoare", ci din "mici adevăruri insesizabile, stabilite cu ajutorul unei metode severe"[2]. Pe scurt, o anumită îndîrjire în erudiţie. Genealogia nu se opune istoriei precum vederea semeaţă şi profundă a filosofului, privirii de cîrtiţă a savantului; ci, dimpotrivă, desfăşurării metaistorice a unor semnificaţii ideale şi a teleologiilor nesfîrşite. Ea se opune căutării "originii".

2) Întîlnim la Nietzsche două utilizări ale cuvîntului *Ursprung*[*]. Una din ele nu este marcată: apare în alternanţă cu termeni precum *Entstehung*[**], *Herkunft*[***], *Abkunft*[****], *Geburt*[*****]. *Genealogia moralei*, de pildă, vorbeşte, referitor la datorie şi la sentimentul greşelii, atît de *Entstehung*, cît şi de

[1] *Ştiinţa voioasă*, § 7 [trad. rom. Liana Micescu, *in* F. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, Bucureşti, ed. Humanitas, 1994, p. 41].
[2] *Omenesc, prea omenesc*, § 3.
[*] În germană, "origine". *(N. t.)*
[**] În germană, "naştere", "formare", "apariţie", "geneză". *(N. t.)*
[***] În germană, "provenienţă". *(N. t.)*
[****] În germană, "obîrşie". *(N. t.)*
[*****] În germană, "naştere". *(N. t.)*

Ursprung[3]; în *Ştiinţa voioasă*, cu privire la logică şi cunoaştere, este vorba fie de o *Ursprung*, fie de o *Entstehung*, fie de o *Herkunft*[4].

Cea de-a doua utilizare a cuvîntului este marcată. Nietzsche ajunge chiar să-l opună unui alt termen: primul paragraf din *Omenesc, prea omenesc* pune faţă în faţă originea miraculoasă (*Wunderursprung*) pe care o caută metafizica şi analizele unei filosofii istorice, care formulează întrebări *"über Herkunft und Anfang"*. Se întîmplă chiar ca *Ursprung* să fie utilizat într-un mod ironic şi deceptiv. În ce constă, de pildă, temeiul originar (*Ursprung*) al moralei, atît de căutat de la Platon încoace? "În nişte oribile concluzii mărunte. *Pudenda origo*"[5]. Sau: unde se cuvine să căutăm acea origine a religiei (*Ursprung*) pe care Schopenhauer o plasa într-un anumit sentiment metafizic al transcendentului? Pur şi simplu într-o invenţie (*Erfindung*), într-o scamatorie, într-un artificiu (*Kunststück*), într-un secret de fabricaţie, într-un procedeu de magie neagră, în lucrarea unor *Schwarzkünstler*[6].

Pentru utilizarea tuturor acestor cuvinte, şi pentru jocurile proprii termenului *Ursprung*, unul dintre textele cele mai semnificative este prefaţa la *Genealogia moralei*. La începutul acestui text, obiectul cercetării e definit ca fiind originea prejudecăţilor morale; termenul folosit este *Herkunft*. După care Nietzsche se întoarce şi face istoricul acestei investigaţii în propria sa existenţă; aminteşte vremea cînd "caligrafia" filosofia şi cînd se întreba dacă originea răului se cuvenea atribuită lui Dumnezeu. Întrebare care acum îl face să zîmbească şi despre care spune că reprezenta tocmai o căutare a lui *Ursprung*; acelaşi cuvînt e folosit, ceva mai departe, pentru a caracteriza metoda lui Paul Ree[7]. El evocă, apoi, analizele propriu-zis nietzscheene, care au început o dată cu *Omenesc, prea omenesc*; pentru a le caracteriza, vorbeşte de *Herkunfthypothesen*. Utilizarea, aici, a termenului *Herkunft* nu este deloc arbitrară: ea serveşte pentru a desemna mai multe texte din *Omenesc, prea omenesc* consacrate originii moralităţii, a ascezei, a dreptăţii şi a pedepsei. Cu toate acestea însă, cuvîntul utilizat în toate aceste dezvoltări fusese *Usprung*[8]. Ca şi cum, în perioada scrierii *Genealogiei*, şi în acest punct al textului, Nietzsche ar fi dorit să atragă atenţia asupra unei opoziţii între *Herkunft* şi *Ursprung*, de care nu profitase cu zece ani mai înainte. Imediat, însă, după utilizarea specificată a acestor doi termeni, în ultimele paragrafe

---

[3] *Genealogia moralei*, II, §§ 6 şi 8.
[4] *Ştiinţa voioasă*, §§ 110, 111, 300.
[5] *Aurora*, § 102.
[6] *Ştiinţa voioasă*, §§ 151 şi 353. Ca şi în *Aurora*, § 62; *Genealogia moralei*, I, § 14; *Amurgul idolilor*, "Cele patru mari erori", § 7.
[7] Lucrarea lui P. Ree se intitula *Ursprung der moralischen Empfindungen* [Originea sentimentelor morale].
[8] În *Omenesc, prea omenesc*, aforismul nr. 92 se intitula *Ursprung der Gerechtigkeit*.

ale prefeţei, Nietzsche revine la o utilizare neutră şi echivalentă a lor[9].

De ce recuză Nietzsche-genealogistul, cel puţin în anumite ocazii, căutarea originii (*Ursprung*)? În primul rînd, pentru că, în cazul acesteia, se încearcă recuperarea esenţei exacte a lucrului, posibilitatea lui cea mai pură, identitatea sa repliată atent pe ea însăşi, forma sa imobilă şi anterioară faţă de tot ce este exterior, accidental şi succesiv. A căuta o astfel de origine înseamnă a încerca să regăseşti "ceea ce deja exista", "lucrul în sine" al unei imagini exact adecvate sieşi; înseamnă a considera drept întîmplătoare toate peripeţiile care au putut surveni, toate şiretlicurile şi toate deghizările; a căuta să îndepărtezi toate măştile, pentru a dezvălui, în sfîrşit, o identitate primă. Dar dacă genealogistul are grijă să dea mai curînd ascultare istoriei decît să continue a se încrede în metafizică, ce află el? Că în spatele lucrurilor se află "cu totul altceva": nu secretul lor esenţial şi fără dată, ci secretul care sînt ele fără nici o esenţă, sau faptul că esenţa lor a fost construită bucată cu bucată pornind de la nişte întruchipări care le erau străine. Raţiunea? S-a născut într-un mod cît se poate de "rezonabil" – din hazard[10]. Ataşamentul faţă de adevăr şi faţă de rigoarea metodelor ştiinţifice? Din pasiunea savanţilor, din ura lor reciprocă, din discuţiile lor fanatice şi neîncetat reluate, din nevoia de a triumfa – arme îndelung modelate de-a lungul luptelor personale[11]. Iar libertatea, să fie oare ceea ce, la rădăcina omului, l-ar lega pe acesta de fiinţă şi de adevăr? În realitate, ea nu este decît o "invenţie a claselor conducătoare"[12]. Ceea ce găsim la începutul istoric al lucrurilor nu este identitatea încă neatinsă a originii lor – ci discordia celorlalte lucruri, disparatul.

Istoria ne mai învaţă şi să rîdem de solemnităţile originii. Originea nobilă "este acelaşi lucru cu *exaltarea* metafizică care revine în conceperea istoriei şi duce neapărat la ideea că la *începutul* tuturor lucrurilor se găseşte tot ce e mai de preţ, esenţial"[13]: ne place să credem că, la începuturile lor, lucrurile se aflau într-o stare de perfecţiune; că au ieşit strălucitoare din mîinile creatorului, sau în lumina de nimic umbrită a primei dimineţi. Originea are loc întotdeauna înaintea căderii, înaintea corpului, înaintea lumii şi timpului; e apanajul zeilor, şi a o povesti înseamnă a intona, întotdeauna, o teogonie. Începutul istoric, în schimb, este mărunt. Nu în sensul de modest, sau de discret precum pasul porumbiţei, ci derizoriu, ironic, apt să spulbere

[9] În chiar textul *Genealogiei*, *Ursprung* şi *Herkunft* sînt folosite, de mai multe ori, cu sensuri aproape echivalente (I, § 2; II, §§ 8, 11, 12, 16, 17).
[10] *Aurora*, § 123.
[11] *Omenesc, prea omenesc*, § 34.
[12] *Călătorul şi umbra sa*, § 9 [trad. rom. Otilia-Ioana Petre, Bucureşti, ed. Antet, 1996, p. 19].
[13] *Ibid.*, § 3 [trad. rom., *op. cit.*, p. 14].

toate infatuările: “S-a încercat trezirea sentimentului suveranităţii omului arătîndu-i-se originea divină: acum, drumul acesta e interzis; căci la uşa lui se află o maimuţă”[14]. Omul a început cu grimasa a ceea ce avea să devină; însuşi Zarathustra va avea maimuţa sa, care va sări în urma lui şi-l va trage de pulpana hainei.

Ultimul postulat, în sfîrşit, al originii, legat de primele două: originea ca sediu al adevărului. Punct absolut îndepărtat în timp, anterior oricărei cunoaşteri pozitive, ea este cea care ar face posibilă o cunoaştere care, cu toate acestea, o acoperă, neîncetînd, prin vorbăria ei, s-o ignore; s-ar afla în punctul de joncţiune inevitabil pierdut unde adevărul lucrurilor se împleteşte cu un adevăr al discursului care imediat îl întunecă şi îl pierde. Nouă cruzime a istoriei, care obligă la inversarea raportului şi la abandonarea căutării “adolescentine:” în spatele adevărului, de fiecare dată recent, avar şi măsurat, se află proliferarea milenară a erorilor. Să încetăm a mai crede că “adevărul rămîne adevărat, atunci cînd îi smulgem vălul; am trăit destul ca să ne convingem de acest lucru”[15]. Adevărul, un fel de eroare ce se caracterizează prin faptul că nu poate fi contrazisă, fără doar şi poate pentru că îndelungata coacere a făcut-o inalterabilă[16]. Şi, de altfel, însăşi problema adevărului, dreptul pe care acesta şi-l arogă de a spulbera eroarea şi de a se opune aparenţei, modul în care, pe rînd, el a devenit accesibil înţelepţilor, a fost, apoi, rezervat oamenilor pioşi, pentru a fi, ulterior, retras într-o lume de neatins, unde a jucat în acelaşi timp rolul consolării şi pe acela al imperativului, fiind, în sfîrşit, respins ca o idee superfluă, pretutindeni contrazisă, nu constituie, oare, o istorie, istoria unei erori purtînd numele de adevăr? Adevărul şi domnia lui originară şi-au avut istoria în cadrul istoriei. Şi abia acum ieşim din această istorie, “în momentul celei mai scurte umbre”, cînd lumina nu mai pare a veni din adîncul cerului şi din momentele dintîi ale zilei[17].

A face genealogia valorilor, a moralei, a ascetismului, a cunoaşterii nu va însemna, aşadar, niciodată a porni în căutarea “originii” lor, neglijînd ca inaccesibile toate episoadele istoriei; ci, dimpotrivă, a adăsta asupra meticulozităţilor şi hazardurilor începuturilor; a acorda o atenţie scrupuloasă derizoriei lor răutăţi; a te aştepta să le vezi răsărind, măşti în sfîrşit căzute, sub chipul celuilalt; a nu te lăsa oprit de pudoare să mergi să le cauţi acolo

[14] *Aurora*, § 49.
[15] *Nietzsche contre Wagner*, p. 99. [*Nietzsche contre Wagner. Dossier d’un psychologue*, trad. fr. J.-C. Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1974, t. VIII, pp. 343-372 (*Nota editorului francez)*].
[16] *Ştiinţă voioasă*, §§ 265 şi 110.
[17] *Amurgul idolilor*, “Cum a ajuns în sfîrşit ‘lumea adevărată’ o fabulă” [trad. rom., *in* F. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, *op. cit.*, p. 471].

unde se află – “scormonind drojdia”; a le lăsa răgazul să iasă din labirintul în care nici un adevăr nu le-a închis vreodată. Genealogistul are nevoie de istorie pentru a conjura himera originii, la fel cum adevăratul filosof are nevoie de medic pentru a conjura umbrele sufletului. Trebuie să ştii să recunoşti evenimentele istoriei, cutremurele ei, surprizele şi victoriile-i şovăielnice, înfrîngerile nedigerate, care dau seama de începuturi, de atavisme şi de eredităţi; tot aşa cum trebuie să ştii să diagnostichezi maladiile corpului, stările de slăbiciune şi cele de energie, fisurile şi rezistenţele sale pentru a judeca ce este un discurs filosofic. Istoria, cu intensităţile, leşinurile, mîniile secrete, marile agitaţii febrile şi sincopele ei, este însuşi corpul devenirii. Trebuie să fii metafizician ca să-i cauţi un suflet în idealitatea îndepărtată a originii.

3) Termeni precum *Entstehung* sau *Herkunft* marchează mai bine decît *Ursprung* obiectul propriu genealogiei. Sînt traduşi, de obicei, prin “origine”, dar se cuvine să încercăm a le reda utilizarea care le e proprie.

Herkunft: este viţa, matca, *provenienţa*; este vechea apartenenţă la un grup – cel de sînge, al tradiţiei, cel care se formează între cei de aceeaşi nobleţe sau de aceeaşi josnicie. Deseori, analiza lui *Herkunft* face apel la rasă[18] sau la tipul social[19]. Cu toate acestea, nu este vorba de a regăsi la un individ, la un sentiment ori la o idee caracterele generice care să ne permită să le asimilăm altora – şi să spunem: asta e ceva grecesc, sau englezesc; ci de a repera toate semnele subtile, singulare, sub-individuale care pot să se intersecteze în el şi să formeze o reţea greu de descurcat. Departe de a constitui o categorie a asemănării, o atare origine ne permite să deosebim, pentru a le separa, toate mărcile diferite: germanii au crezut că au atins culmea complexităţii atunci cînd au spus că au suflet dublu; s-au înşelat cu mult în privinţa cifrei, sau se străduiesc, mai curînd, să controleze, cît pot şi ei, amestecul de rase din care sînt plămădiţi[20]. Acolo unde sufletul pretinde că se unifică, acolo unde Eul îşi inventează o identitate sau o coerenţă, genealogistul porneşte în căutarea începutului – a nenumăratelor începuturi care lasă această bănuială de culoare, această marcă aproape ştearsă care însă nu poate să înşele un ochi cît de cît exersat în ale istoriei; analiza provenienţei permite disocierea Eului şi proliferarea, în locul şi pe locurile sintezei sale goale, a mii de evenimente acum pierdute.

Provenienţa mai permite, de asemenea, şi regăsirea, sub aparenţa

[18] De exemplu, *Ştiinţa voioasă*, § 135; *Dincolo de bine şi de rău*, §§ 200, 242, 244; *Genealogia moralei*, I, § 5.
[19] *Ştiinţa voioasă*, §§ 348-349; *Dincolo de bine şi de rău*, § 260.
[20] *Dincolo de bine şi de rău*, § 244.

unică a unui caracter sau a unui concept, proliferarea evenimentelor prin intermediul cărora (graţie cărora, împotriva cărora) acesta s-a format. Genealogia nu pretinde a urca pe firul timpului pentru a restabili o mare continuitate dincolo de risipirea produsă de uitare; sarcina ei nu este să arate că trecutul continuă să existe, viu şi nevătămat, în inima prezentului, animîndu-l încă în secret, după ce va fi impus obstacolelor de pe parcurs o formă desenată încă de la plecare. Nimic asemănător cu evoluţia unei specii sau cu destinul unui popor. A urmări filiera complicată a provenienţei înseamnă, dimpotrivă, a păstra tot ce a survenit în dispersia care-i e proprie: a repera accidentele, devierile infime – sau, din contră, revenirile totale –, erorile, greşelile de apreciere, calculele greşite care au dus la naşterea a ceea ce există şi este valabil pentru noi toţi; a descoperi că la rădăcina a ceea ce cunoaştem şi sîntem nu se află adevărul şi fiinţa, ci exterioritatea accidentului[21]. Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care orice origine a moralei, din moment ce nu e venerabilă – iar *Herkunft* nu e niciodată –, merită a fi criticată[22].

Periculoasă moştenirea care ne este transmisă printr-o astfel de provenienţă! De mai multe ori, Nietzsche asociază termenul *Herkunft* cu cel de *Erbschaft*[*]. Să nu ne lăsăm, însă, induşi în eroare; această moştenire nu este cîtuşi de puţin o achiziţie, o avere care s-ar acumula şi s-ar solidifica; ci, mai curînd, un ansamblu de falii, de fisuri, de straturi eterogene care o fac instabilă şi care, dinăuntru şi pe dedesubt, îl ameninţă pe moştenitor: “Nedreptatea şi instabilitatea din spiritul unor oameni, dezordinea şi lipsa lor de măsură sînt cele din urmă consecinţe ale unei puzderii de inexactităţi logice, de lipse de profunzime, de concluzii pripite de care strămoşii lor s-au făcut vinovaţi”[23]. Căutarea provenienţei nu întemeiază, ci dimpotrivă: tulbură ceea ce înainte percepeam ca imobil, fragmentează ceea ce consideram a fi una; dovedeşte eterogenitatea a ceea ce ne imaginam că este conform cu sine. Ce convingere ar putea să-i reziste? Mai mult, chiar, decît atît: ce cunoaştere? Să facem, o clipă, analiza genealogică a savanţilor – a celui care colecţionează faptele şi le înregistrează cu grijă, sau a celui care demonstrează şi respinge; în cazul lor, *Herkunft* va identifica foarte repede hîrţoagele grefierului sau pledoariile avocatului – tatăl lor[24] – în atenţia lor aparent dezinteresată, în dragostea lor “pură” pentru obiectivitate.

Provenienţa, în sfîrşit, ţine de corp[25]. Ea se înscrie în sistemul nervos,

[21] *Genealogia moralei*, III, § 17. *Abkunft* a sentimentului depresiv.
[22] *Amurgul idolilor*, “’Raţiunea’ în filosofie”.
[*] În germană, “moştenire”. *(N. t.)*
[23] *Aurora*, § 247.
[24] *Ştiinţa voioasă*, §§ 348-349.
[25] *Ibid.*: *“Der Mensch aus einem Auflösungszeitalters... der die Erbschaft einer*

în umori, în aparatul digestiv. Respiraţie dificilă, alimentaţie proastă, corp debil şi gîrbovit al celor ai căror strămoşi au comis erori; este de ajuns ca părinţii să ia efectele drept cauze, să creadă în realitatea lumii de dincolo sau să stipuleze valoarea eternului, şi corpul copiilor lor va avea de suferit. Laşitatea şi ipocrizia – simple odrasle ale erorii; dar nu în sens socratic, nu pentru că este nevoie să gîndeşti eronat ca să fii rău, nu pentru ţi-ai întors privirile de la adevărul originar, ci pentru că numai corpul e cel care poartă, în viaţa şi moartea sa, în forţa şi slăbiciunea sa, sancţiunea oricărui adevăr şi a oricărei erori, aşa cum le poartă, totodată, dar invers, şi originea – proveniența. De ce au născocit oamenii viaţa contemplativă? De ce au atribuit acestui gen de existenţă o valoare supremă? De ce au acordat adevăr absolut plăsmuirilor produse de aceasta? "În timpul epocilor barbare [...] dacă vigoarea individului slăbeşte, dacă el se simte obosit sau bolnav, melancolic sau sătul şi, prin urmare, temporar lipsit de dorinţe şi pofte, devine un om relativ mai bun, adică mai puţin periculos, şi ideile lui pesimiste nu se mai formulează decît prin vorbe şi reflecţii. Într-o astfel de stare de spirit, el va deveni gînditor şi prevestitor, sau, din contră, imaginaţia îi va dezvolta superstiţiile"[26]. Corpul – şi tot ce ţine de corp: alimentaţia, clima, solul – este sediul acestei *Herkunft*: pe corp aflăm stigmatul evenimentelor trecute, şi tot din el se nasc dorinţele, sfîrşelile şi erorile; în el, de asemenea, ele se leagă şi, brusc, se exprimă, dar tot în el se dezmembrează, intră în luptă, se şterg unele pe altele şi îşi continuă nesfîrşitul conflict.

Corpul: suprafaţă de înscriere a evenimentelor (în vreme ce limbajul le marchează, iar ideile le dizolvă), loc de disociere a Eului (căruia încearcă să-i imprime himera unei unităţi substanţiale), volum în perpetuă măcinare. Genealogia, ca analiză a provenienţei, se plasează, prin urmare, la joncţiunea dintre corp şi istorie. Ea trebuie să arate corpul marcat de istorie, şi istoria ruinînd corpul.

4) *Entstehung* desemnează mai curînd *emergenţa*, punctul de izvorîre. Este cauza şi sursa singulară a unei apariţii. Şi aşa cum mult prea adesea sîntem tentaţi să căutăm proveniența într-o continuitate neîntreruptă, am greşi şi dacă am da seama de emergenţă cu ajutorul termenului final. Ca şi cum ochiul ar fi apărut, din noaptea timpurilor, anume pentru contemplaţie, ca şi cum pedeapsa ar fi trebuit dintotdeauna să constituie un exemplu. Aceste scopuri, aparent ultime, nu sînt nimic mai mult decît episodul actual dintr-o serie de aserviri: ochiul a fost aservit mai întîi vînătorii şi războiului;

vielfältigere Herkunft im Leibe hat" (§ 200).
[26] *Aurora*, § 42.

iar pedeapsa, pe rînd, nevoii de răzbunare, de eliminare a agresorului, de eliberare faţă de victimă, de înspăimîntare a celorlalţi. Aşezînd prezentul la origine, metafizica ne face să credem în travaliul ascuns al unei destinări care ar căuta să iasă la lumină încă din primul moment. În ceea ce priveşte genealogia, aceasta restabileşte diferitele sisteme de aservire: nu capacitatea de anticipare a unui sens, ci jocul întîmplător al dominaţiilor.

Emergenţa se produce întotdeauna într-o anumit stadiu al forţelor. Analiza lui *Entstehung* trebuie să evidenţieze jocul acestor forţe, felul în care ele luptă unele împotriva celorlalte, lupta pe care ele o duc cu împrejurările adverse sau încercarea pe care ele o fac – divizîndu-se împotriva lor însele – pentru a evita degenerescenţa şi a-şi recăpăta vigoarea pornind de la propria lor slăbiciune. Apariţia unei specii (animale sau umane), de pildă, şi trăinicia ei sînt asigurate "în cursul îndelungatei lupte împotriva condiţiilor defavorabile şi constante în esenţă". Într-adevăr, "trebuie să supravieţuiască specia în sine care, în lupta permanentă cu vecinii şi cu asupriţii răzvrătiţi sau pe cale de răzvrătire, se poate impune şi perpetua mulţumită durităţii, uniformităţii, simplităţii formei sale". Apariţia variaţiilor individuale, în schimb, se produce într-un alt stadiu al forţelor, atunci cînd specia a triumfat, cînd pericolul din afară n-o mai ameninţă şi cînd izbucneşte lupta "egoismelor ce se opun cu violenţă, gata să explodeze în crîncena lor luptă pentru soare şi lumină"[27]. Se mai poate întîmpla şi ca forţa să lupte împotriva ei înseşi: şi nu doar în beţia unui exces care-i permite să se dăruiască, ci în momentul în care intră în declin. Împotriva propriei oboseli, ea reacţionează, extrăgîndu-şi forţa tocmai din această oboseală care nu încetează, atunci, să crească, şi, întorcîndu-se împotriva ei ca s-o nimicească definitiv, îi va impune limite, suplicii şi macerări şi o va împopoţona cu o înaltă valoare morală, redobîndindu-şi, în felul acesta, propria vigoare. Acesta este mişcarea prin care ia naştere idealul ascetic "din instinctele de protejare şi vindecare ale unei vieţi degenerescente care (...) luptă pentru existenţa sa"[28]; la fel, şi mişcarea care a dus la apariţia Reformei, tocmai acolo unde Biserica era cel mai puţin coruptă[29]; în Germania secolului al XVI-lea, catolicismul dispunea încă de suficientă forţă pentru a se întoarce împotriva lui însuşi, a-şi pedepsi propriul corp şi propria istorie şi a se spiritualiza sub forma unei pure religii a conştiinţei.

Emergenţa reprezintă, prin urmare, intrarea în scenă a forţelor; este

---

[27] *Dincolo de bine şi de rău*, § 262 [trad. rom. F. Grünberg, Bucureşti, ed. Humanitas, 1991, pp. 204-205].
[28] *Genealogia moralei*, III, § 13 [trad. rom., *op. cit.*, p. 402].
[29] *Ştiinţa voioasă*, § 148. Tot unei anemieri a voinţei se cuvine să atribuim şi *Entstehung* a budismului şi a creştinismului, § 347.

erupţia lor, saltul prin care ele apar din culise pe scenă, fiecare cu vigoarea, cu juvenilitatea care-i e proprie. Ceea ce Nietzsche numeşte *Entstehungsherd*[30] a conceptului de bine nu este nici energia celor puternici şi nici reacţia celor slabi; ci tocmai această scenă pe care ei se repartizează unii în faţa celorlalţi, unii sub alţii; este spaţiul care îi distribuie şi care se cască între ei, golul prin care ei îşi trimit ameninţările şi cuvintele. În vreme ce provenienţa desemnează calitatea unui instinct, intensitatea sau slăbiciunea acestuia – şi pecetea pe care o lasă în corpuri –, emergenţa desemnează un loc al înfruntării; trebuie să ne ferim, cu toate acestea, să ni-l închipuim ca pe un cîmp închis în care s-ar desfăşura o luptă, un plan în care adversarii s-ar afla la egalitate; este vorba, mai curînd – exemplul cu cei buni şi cei răi o dovedeşte –, de un "ne-loc", de o pură distanţă, de faptul că adversarii nu aparţin aceluiaşi spaţiu. Nimeni nu este, prin urmare, răspunzător de o apariţie şi nimeni nu se poate lăuda cu ea; ea se produce, de fiecare dată, în interstiţii.

Într-o anumită privinţă, piesa care se joacă în acest teatru fără de loc este mereu aceeaşi: cea pe care o repetă la nesfîrşit stăpînitorii şi cei aserviţi. Oamenii domină alţi oameni – şi aşa se naşte diferenţierea valorilor[31]; clasele domină alte clase – şi aşa se naşte ideea de libertate[32]; oamenii se înstăpînesc asupra lucrurilor de care au nevoie ca să trăiască, le impun o durată pe care acestea n-o au sau le asimilează cu forţa – şi ia naştere logica[33]. Aşa cum locul în care dominaţia se exercită nu este un loc, nici raportul de dominaţie nu este un "raport". Şi tocmai de aceea, în fiece moment al istoriei, ea se fixează într-un ritual; impune obligaţii şi drepturi; elaborează proceduri minuţioase. Stabileşte însemne, marchează amintiri în lucruri şi chiar şi în corpuri; contabilizează datorii. Este un univers al regulilor, destinat cîtuşi de puţin potolirii, ci, dimpotrivă, satisfacerii violenţei. Am greşi dacă am crede, conform schemei tradiţionale, că războiul general, epuizîndu-se în propriile-i contradicţii, sfîrşeşte prin a renunţa la violenţă şi acceptă să se autosuprime în legile păcii civile. Regula o constituie plăcerea calculată a îndîrjirii, sîngele promis. Ea permite neîncetata relansare a jocului dominaţiei; pune în scenă o violenţă repetată cu meticulozitate. Dorinţa de pace, blîndeţea compromisului, acceptarea tacită a legii, departe de a reprezenta marea conversie morală sau utilul calcul care au determinat naşterea regulii, nu sînt decît rezultatul acesteia şi, la drept vorbind, pervertirea ei: "În această sferă, anume a obligaţiilor juridice, îşi are sorgintea lumea conceptelor morale de

[30] *Genealogia moralei*, I, § 2.
[31] *Dincolo de bine şi de rău*, § 260. Cf. şi *Genealogia moralei*, II, § 12.
[32] *Călătorul şi umbra sa*, § 9.
[33] *Ştiinţa voioasă*, § 111.

‘vină’, ‘conştiinţă’, ‘datorie’, ‘sfinţenia datoriei’ – iar începuturile ei, ca orice început a ceea ce este măreţ pe lume, au fost stropite cu sînge din plin şi vreme îndelungată”[34]. Omenirea nu progresează încet, din bătălie în bătălie, pînă la o reciprocitate universală, unde regulile vor înlocui, definitiv, războiul; ea instalează fiecare dintre aceste violenţe în interiorul unui sistem de reguli, mergînd, astfel, din dominaţie în dominaţie.

Şi tocmai regula este cea care permite ca violenţei să i se răspundă cu violenţă, şi ca o nouă dominaţie să-i poată subjuga tocmai pe cei care domină. În ele însele, regulile sînt vide, violente, nefinalizate; sînt făcute pentru a servi unui scop sau altuia; pot fi adaptate după bunul plac al oricui. Marele joc al istoriei este de-a cine se va înstăpîni asupra regulilor, cine va lua locul celor care se folosesc de ele, cine se va deghiza pentru a le perverti, a le folosi în contrasens şi a le întoarce împotriva celor care le-au impus; şi care, insinuîndu-se în complicatul aparat, îl va face să funcţioneze astfel încît dominatorii să se trezească dominaţi de propriile reguli. Diferitele emergenţe ce pot fi reperate nu sînt întruchipările succesive ale unei aceleiaşi semnificaţii; ci tot atîtea efecte ale unor substituiri, înlocuiri şi deplasări, ale unor cuceriri mascate, ale unor răsturnări sistematice. Dacă a interpreta ar însemna a scoate, treptat, la lumină o semnificaţie îngropată în origine, doar metafizica ar putea să interpreteze devenirea umanităţii. Dar dacă a interpreta înseamnă a te înstăpîni, în mod violent sau pe ascuns, peste un sistem de reguli care nu are, în sine, nici o semnificaţie esenţială, şi a-i impune o direcţie, a-l adapta unei noi voinţe, a-l face să intre într-un alt joc şi a-l supune unor reguli secunde, atunci devenirea umanităţii nu este altceva decît o serie de interpretări. Iar genealogia trebuie să fie istoria lor: istoria moralelor, a idealurilor, a conceptelor metafizice, istoria conceptului de libertate sau a vieţii ascetice, privite ca tot atîtea emergenţe ale unor interpretări diferite. Acestea trebuie făcute să apară ca evenimente în teatrul procedurilor.

5) Care sînt raporturile dintre genealogia definită ca investigare a *Herkunft* şi a *Entstehung* şi ceea ce ne-am obişnuit să numim istorie? Se cunosc celebrele apostrofe ale lui Nietzsche la adresa istoriei, şi va trebui să revenim la ele neîntîrziat. Cu toate acestea, uneori istoria e desemnată ca *wirkliche Historie;* de mai multe ori, ea e caracterizată prin “spiritul” sau prin “simţul istoric”[35]. De fapt, ceea ce Nietzsche, începînd cu cea de-a doua *Consideraţie intempestivă*, n-a încetat niciodată să critice este acea formă de

[34] *Genealogia moralei*, II, § 6 [trad. rom., *op. cit.*, p. 343].
[35] *Genealogia moralei*, “Prefaţă”, § 7; şi I, 2. *Dincolo de bine şi de rău*, § 224.

istorie care reintroduce (şi presupune întotdeauna) punctul de vedere supra-istoric: o istorie a cărei funcţie ar fi aceea de a strînge laolaltă, într-o totalitate bine închisă asupra ei înseşi, diversitatea în sfîrşit învinsă a timpului; o istorie care ne-ar permite să ne recunoaştem peste tot şi să imprimăm tuturor deplasărilor trecute forma reconcilierii; o istorie care, asupra a tot ce se află în urma ei, ar arunca o privire de sfîrşit de lume. Această istorie a istoricilor îşi stabileşte un punct de sprijin în afara timpului; pretinde a judeca totul prin prisma unei obiectivităţi de apocalipsă; se întîmplă, însă, aşa doar pentru că presupune existenţa unui adevăr etern, a unui suflet nemuritor şi a unei conştiinţe permanent identice cu sine. Dacă simţul istoric se lasă cucerit de punctul de vedere supra-istoric, atunci metafizica poate să şi-l anexeze şi, fixîndu-l în formele unei ştiinţe obiective, să-i impună propriu-i "egipţianism". În schimb, simţul istoric va reuşi să evite metafizica, devenind instrumentul privilegiat al genealogiei, dacă nu-şi va lua ca punct de reper nici un absolut. El nu trebuie să fie decît acea ascuţime a unei priviri care distinge, repartizează, împrăştie, permite jocul distanţelor şi al marjelor – un fel de privire disociatoare capabilă să se disocieze pe ea însăşi şi să şteargă unitatea acelei fiinţe umane despre care se presupune că o conduce suveran spre propriu-i trecut.

Simţul istoric – şi tocmai prin aceasta practică el acea *wirkliche Historie* – reintroduce în devenire tot ceea ce, la om, s-a considerat a fi nemuritor. Credem în perenitatea sentimentelor? Dar toate, şi mai cu seamă cele care ne par mai nobile şi mai dezinteresate, au o istorie. Credem în surda constanţă a instinctelor, şi ne închipuim că ele se află mereu în acţiune, aici şi acolo, acum la fel ca odinioară. Însă cunoaşterii istorice nu-i este deloc greu să le demonteze, să le arate avatarurile, să le repereze momentele de forţă şi de slăbiciune, să le identifice domniile alternante, să le surprindă lenta elaborare şi mişcările prin care, întorcîndu-se împotriva lor însele, ele pot să se îndîrjească întru propria lor nimicire[36]. Sîntem, oricum, convinşi, că, în ceea ce priveşte corpul, acesta nu ascultă de alte legi în afara celor ale propriei fiziologii, scăpînd istoriei. Din nou, eroare; el e prins într-o serie de regimuri care îl modelează; este făcut să se obişnuiască cu ritmuri de muncă, de odihnă şi de sărbătoare; este intoxicat cu otrăvuri – feluri de hrană sau valori, obişnuinţe alimentare şi legi morale deopotrivă; îşi construieşte rezistenţe[37]. Istoria "efectivă" se deosebeşte de istoria istoricilor prin aceea că nu se sprijină pe nici o permanenţă: nimic, în om – nici măcar corpul său –, nu este destul de stabil pentru a-i putea înţelege pe ceilalţi oameni şi a ne

[36] *Ştiinţa voioasă*, § 7.
[37] *Ibid.*

recunoaşte în ei. Toate lucrurile pe care ne sprijinim pentru a reveni asupra istoriei şi a o surprinde în totalitatea ei, tot ceea ce ne permite s-o retrasăm ca pe o răbdătoare mişcare continuă trebuie, sistematic, distrus. Trebuie să facem bucăţi ceea ce ne-ar permite jocul consolator al recunoaşterilor. A cunoaşte, chiar şi în ordine istorică, nu înseamnă "a regăsi", şi cu atît mai puţin "a ne regăsi". Istoria va fi "efectivă" în măsura în care va introduce discontinuul în chiar fiinţa noastră. Ea ne va diviza sentimentele; ne va dramatiza instinctele; ne va multiplica corpul şi-l va opune lui însuşi. Nu va lăsa nimic sub ea, nimic care să aibă stabilitatea liniştitoare a vieţii sau a naturii; nu se va lăsa purtată de nici o încăpăţînare mută, către un ţel milenar. Va săpa în lucrurile pe care ne place s-o facem să se sprijine, şi va lupta cu îndîrjire împotriva pretinsei ei continuităţi. Şi aceasta pentru că cunoaşterea nu este făcută pentru a înţelege, ci pentru a tranşa.

Pornind de aici, putem surprinde trăsăturile specifice ale simţului istoric, aşa cum îl înţelege Nietzsche, care opune istoriei tradiţionale, *wirkliche Historie*. Aceasta din urmă răstoarnă raportul stabilit îndeobşte între erupţia evenimentului şi necesitatea continuă. Există o întreagă tradiţie a istoriei (teologice sau raţionaliste) care tinde să dizolve evenimentul singular într-o continuitate ideală – mişcare teleologică sau înlănţuire naturală. Istoria "efectivă" readuce pe scenă evenimentul, în tot ce acesta are unic şi acut. Eveniment: prin acest cuvînt trebuie să înţelegem nu o decizie, un tratat, o domnie sau o bătălie, ci un raport de forţe care se inversează, o putere confiscată, un vocabular reluat şi întors împotriva utilizatorilor lui, o dominaţie care slăbeşte, se relaxează, se otrăveşte singură, un altul care îşi face, mascat, intrarea. Forţele aflate în joc în istorie nu ascultă de o destinare ori de o mecanică, ci de hazardul luptei[38]. Ele nu se manifestă ca forme succesive ale unei intenţii primordiale şi nici nu îmbracă aparenţa unui rezultat. Ele apar, întotdeauna, din întîmplarea singulară a evenimentului. Invers faţă de lumea creştină, universal ţesută de păianjenul divin, şi spre deosebire de lumea greacă, împărţită între domnia voinţei şi domnia marii prostii cosmice, lumea istoriei efective nu cunoaşte decît un singur imperiu, în care nu există nici providenţă, nici cauză finală, ci doar "mîna de fier a necesităţii care scutură cornetul hazardului"[39]. Acest hazard nu trebuie însă înţeles ca o simplă tragere la sorţi, ci ca riscul neîncetat relansat al voinţei de putere, care, pentru a o putea domina, opune fiecărei soluţii oferite de hazard riscul unui hazard şi mai mare[40]. Pînă acolo încît lumea aşa cum o cunoaştem nu este acea întruchipare, simplă pînă la urmă, în care toate evenimentele s-

[38] *Genealogia moralei*, II, § 12.
[39] *Aurora*, § 130.
[40] *Genealogia moralei*, II, § 12.

au estompat pentru ca să iasă, treptat, în relief trăsăturile esenţiale, sensul final, valoarea primă şi ultimă; ci, dimpotrivă, o puzderie infinită de evenimente ce se întrepătrund; ea ne apare, azi, "miraculos de pestriţă, profundă, plină de sens"; aceasta, însă, doar pentru că o "mulţime de erori şi de fantasme" i-au dat naştere şi continuă s-o populeze în secret[41]. Ni se pare că prezentul nostru se sprijină pe intenţii profunde, pe necesităţi stabile; şi le cerem istoricilor să ne convingă de acest lucru. Însă adevăratul simţ istoric recunoaşte că noi trăim, fără repere şi coordonate originare, în mijlocul a milioane de evenimente pierdute.

El mai are, de asemenea, şi puterea de a răsturna raportul dintre apropiat şi îndepărtat aşa cum îl stabileşte istoria tradiţională, în fidelitatea ei faţă de obedienţa metafizică. Acesteia, într-adevăr, îi place să privească spre depărtări, spre înălţimi: epocile cele mai nobile, formele cele mai elevate, ideile cele mai abstracte, individualităţile cele mai pure. Şi, pentru asta, încearcă să se apropie cît mai mult, să se plaseze la picioarele acestor culmi, chiar şi cu riscul de a avea asupra lor faimoasa perspectivă a broaştei. Istoria efectivă, în schimb, îşi îndreaptă privirea spre imediata apropiere, asupra corpurilor, asupra sistemului nervos, asupra alimentelor şi digestiei, asupra energiilor; scormoneşte decadenţele; şi, dacă înfruntă marile epoci, o face cu suspiciunea, nu ranchiunoasă, ci veselă, pe care o provoacă o colcăială barbară şi de nemărturisit. Nu se teme să privească în jos. Însă o face de sus, plonjînd pentru a surprinde perspectivele, pentru a etala împrăştierile şi diferenţele, pentru a-i lăsa fiecărui lucru măsura şi intensitatea sa. Mişcarea ei este inversă aceleia pe care o efectuează, pe furiş, istoricii: aceştia se prefac a privi cît mai departe de ei înşişi, dar, josnic, tîrîndu-se, se apropie de acest departe promiţător (fapt prin care ei se asemănă cu metafizicienii care nu văd, mult deasupra lumii, un dincolo decît pentru a şi-l promite lor înşişi cu titlu de răsplată); istoria efectivă, în schimb, priveşte în imediata apropiere, dar numai pentru a se smulge brusc din ea şi a o surprinde de la distanţă (privire asemănătoare aceleia a medicului, care plonjează pentru a diagnostica şi pentru a enunţa diferenţa). Simţul istoric este mult mai aproape de medicină decît de filosofie. "Istoric şi fiziologic", spune, uneori, Nietzsche[42]. Nimic surprinzător în aceasta din moment ce, în idiosincrazia filosofilor, întîlnim atît denegarea sistematică a corpului şi "lipsa lor de simţ istoric, ura împotriva ideii însăşi de devenire, egipţianismul lor", cît şi încăpăţînarea de a "confunda lucrurile ultime cu cele dintîi" şi de a "aşeza la început, ca început" "ceea ce vine la urmă"[43]. Istoria are ceva mai bun de

[41] *Omenesc, prea omenesc*, § 16.
[42] *Amurgul idolilor*, "Incursiunile unui inactual", § 44 [trad. rom. *op. cit.*, p. 532].
[43] *Ibid.*, "'Raţiunea' în filosofie", §§ 1 şi 4 [trad. rom. *op. cit.*, pp. 465 şi 467].

făcut decît să fie servitoarea filosofiei şi să povestească naşterea necesară a adevărului şi a valorii; ea trebuie să fie cunoaşterea diferenţiatoare a energiilor şi sincopelor, a înălţărilor şi prăbuşirilor, a otrăvurilor şi contraotrăvurilor. Trebuie să fie ştiinţa remediilor[44].

Ultima trăsătură, în sfîrşit, a acestei istorii efective. Ea nu se sfieşte să fie o cunoaştere bazată pe perspectivă. Istoricii se străduiesc cît le stă în putinţă să şteargă ceea ce, în cunoaşterea lor, ar putea să trădeze locul de unde privesc, momentul în care se găsesc, poziţia pe care o adoptă, inevitabilul pasiunii lor. Simţul istoric, aşa cum îl înţelege Nietzsche, ştie că e perspectivă, şi nu refuză sistemul propriei lui nedreptăţi. Priveşte dintr-un anumit unghi, cu intenţia deliberată de a aprecia, de a spune "da" sau "nu", de a urmări toate urmele otrăvii, de a găsi cel mai bun antidot. În loc să mimeze o discretă estompare în faţa a ceea ce priveşte, în loc să-şi caute legea în acesta şi să-şi supună toate mişcările acestei legi, el este o privire care ştie foarte bine atît de unde priveşte, cît şi ce anume priveşte. Simţul istoric îi oferă cunoaşterii posibilitatea de a-şi face, prin chiar mişcarea sa de a cunoaşte, propria genealogie. *Wirkliche Historie* efectuează, pe verticala locului unde se află, genealogia istoriei.

6) În această genealogie a istoriei pe care o schiţează în mai multe ocazii, Nietzsche leagă simţul istoric de istoria istoricilor. Amîndouă au acelaşi început, impur şi amestecat. Dintr-un acelaşi semn, în care se poate recunoaşte atît simptomul unei boli, cît şi sămînţa unei flori minunate[45], ele au ieşit în acelaşi timp, şi abia ulterior vor trebui să se despartă. Să urmărim, deci – încă fără a le diferenţia –, comuna lor genealogie.

Proveniența (*Herkunft*) istoricului este lipsită de echivoc: este de joasă extracţie. Aceasta e una dintre trăsăturile istoriei care o fac să nu aleagă: ea îşi stabileşte ca sarcină să cunoască totul, fără o ierarhie a importanţei; să înţeleagă totul, fără deosebire de înălţime; să accepte totul, fără a face vreo diferenţă. Nimic nu trebuie să-i scape, dar nimic, totodată, nu trebuie exclus. Istoricii vor spune că aceasta reprezintă o probă de tact şi de discreţie: cu ce drept şi-ar lăsa ei gustul să intervină, cînd este vorba de alţii, de preferinţele lor, cînd este vorba de ceea ce s-a întîmplat cu adevărat? În fapt, însă, este vorba de o totală lipsă de gust, de o anumită grosolănie care încearcă să se poarte familiar cu ce este nobil, de o satisfacţie de a găsi ce e josnic. Istoricul e insensibil la orice dezgust: sau, mai degrabă, tocmai ceea ce ar trebui să-i întoarcă stomacul pe dos îi provoacă plăcere. Aparenta lui seninătate se

[44] *Călătorul şi umbra sa*, § 188.
[45] *Ştiinţa voioasă*, § 337.

încăpăţînează să nu recunoască nimic mare şi să reducă totul la cel mai mic numitor comun. Nimic nu trebuie să fie mai sus decît el. Dacă doreşte atît de mult să cunoască, să cunoască totul, e pentru a surprinde secretele care micşorează. "Curiozitate joasă." De unde vine istoria? Din rîndurile plebei. Cui se adresează? Plebei. Iar discursul pe care i-l adresează seamănă foarte tare cu acela al demagogului: "Nimeni nu e mai mare ca voi", spune acesta, "iar acela care ar avea prezumţia de a dori să aibă întîietate în faţa voastră – asupra voastră, care sînteţi buni – e rău"; iar istoricul, care e dublul demagogului, îl îngînă: "Nimic din trecut nu este mai mare ca prezentul vostru, şi tot ceea ce, în istorie, poate să apară sub aparenţa măreţiei, cunoaşterea mea meticuloasă îi va demonstra micimea, răutatea şi nefericirea". Genealogia istoricului urcă pînă la Socrate.

Această demagogie trebuie să fie, însă, ipocrită. Ea e obligată să-şi ascundă singulara ranchiună sub masca universalului. Şi aşa cum demagogul se vede nevoit să invoce adevărul, legea esenţelor şi necesitatea eternă, istoricul trebuie să invoce obiectivitatea, exactitatea faptelor, trecutul inamovibil. Demagogul este condus spre tăgăduirea corpului pentru a institui cît mai bine suveranitatea ideii atemporale; istoricul ajunge să-şi şteargă propria individualitate pentru ca alţii să poată intra în scenă şi lua cuvîntul. El va trebui, deci, să se îndîrjească împotriva lui însuşi: să-şi amuţească preferinţele şi să-şi depăşească aversiunile, să-şi bruieze propria perspectivă pentru a-i pune în loc o geometrie fictiv universală, să mimeze moartea pentru a pătrunde în împărăţia morţilor, să dobîndească o cvasi-existenţă fără chip şi fără nume. Şi în această lume în care îşi va fi înfrînt propria voinţă individuală, el va putea să le arate celorlalţi legea inevitabilă a unei voinţe superioare. Deoarece s-a preocupat cu ştergerea, din cuprinsul propriei cunoaşteri, o oricărei urme de voinţă, el va regăsi, în obiectul de cunoscut, forma unei voinţe eterne. Obiectivitatea, în cazul istoricului, este inversarea raporturilor dintre voinţă şi cunoaştere, şi, prin chiar acest fapt, credinţa necesară în Providenţă, în cauzele finale şi în teleologie. Istoricul face parte din familia asceţilor. "Această natură care i-a dat taurului coarnele şi leului *chasm' odonton* [arătarea colţilor; *n. t.*], de ce mi-a dat mie piciorul?... Pe sfîntul Anacreon, pentru a lovi cu el! şi nu pentru a fugi; pentru a zdrobi fotoliile putrede, contemplaţia laşă, pe eunucii lascivi ai istoriei, pe cei care cochetează cu idealurile ascetice, tartuferia de justiţie a impotenţei! Tot respectul faţă de idealul ascetic, atîta vreme cît este sincer! atîta vreme cît crede în el însuşi şi nu joacă teatru! Dar nu-mi plac toate aceste ploşniţe cochete a căror ambiţie nesătulă este de a adulmeca infinitul pînă cînd însuşi infinitul începe să miroasă a ploşniţe; nu-mi plac mormintele vopsite care parodiază viaţa; nu-mi plac osteniţii şi uzaţii care se înfăşoară în înţelepciune

şi privesc ‘obiectiv’”[46]…

Să trecem la *Entstehung* a istoriei; locul ei este Europa secolului al XIX-lea: patrie a amestecurilor şi bastardizărilor, epocă a omului-mixtură. Faţă de momentele de înaltă civilizaţie, iată-ne asemeni barbarilor: avem în faţa ochilor cetăţi în ruină şi monumente enigmatice; ne oprim dinaintea zidurilor sparte; ne întrebăm ce zei au putut să locuiască toate aceste temple pustii. Marile epoci nu aveau asemenea curiozităţi şi nici un astfel de mare respect; nu-şi recunoşteau predecesori; clasicismul îl ignora pe Shakespeare. Decadenţa Europei ne oferă un spectacol imens, de care momentele mai puternice se privează, sau se lipsesc. Caracteristica scenei pe care ne aflăm astăzi este aceea de a reprezenta un teatru; lipsiţi de monumente care să fie opera noastră şi care să ne aparţină, trăim în mijlocul unui morman de decoruri. Mai mult, chiar, decît atît: europeanul nu ştie cine este; ignoră rasele care s-au amestecat în alcătuirea sa; caută rolul pe care ar putea să îl joace; este lipsit de individualitate. Devine, atunci, lesne de înţeles de ce secolul al XIX-lea este unul spontan istoric: anemierea forţelor sale, amestecurile care i-au şters toate caracterele produc acelaşi efect ca şi macerările ascetismului; imposibilitatea de a crea în care se găseşte, lipsa lui de operă, obligaţia la care este supus de a se sprijini pe ce s-a făcut înaintea sa şi în altă parte îl constrîng la joasa curiozitate a plebeului.

Dar dacă aceasta este cu adevărat genealogia istoriei, cum se face că ea poate să devină analiză genealogică? Cum de nu rămîne ea o cunoaştere demagogică şi religioasă? Cum poate ea, pe aceeaşi scenă, să-şi schimbe rolul? Doar înstăpînindu-ne asupra ei, controlînd-o şi întorcînd-o împotriva propriei sale origini. Căci tocmai asta o caracterizează, într-adevăr, pe *Entstehung*: ea nu este urmarea necesară a ceea ce, vreme îndelungată, fusese pregătit dinainte; ci scena pe care forţele păşesc şi se înfruntă, unde li se poate întîmpla să triumfe, dar şi unde pot fi confiscate. Locul de emergenţă al metafizicii a fost, într-adevăr, demagogia atenian ă, ranchiuna plebee a lui Socrate, credinţa sa în nemurire. Dar Platon ar fi putut să pună mîna pe această filosofie socratică, ar fi putut s-o întoarcă împotriva ei însăşi – şi nu o dată a fost, fără îndoială, tentat s-o facă. Eşecul lui e că a reuşit s-o întemeieze. Problema, în secolul al XIX-lea, este de a nu face, pentru ascetismul popular al istoricilor, ceea ce Platon a făcut pentru acela al lui Socrate. El trebuie nu întemeiat într-o filosofie a istoriei, ci rupt în bucăţi pornind de la ceea ce a produs: să devii stăpînul istoriei pentru a te folosi de ea în mod genealogic, adică într-un mod riguros antiplatonician. Numai atunci simţul istoric se va elibera de istoria supra-istorică.

[46] *Genealogia moralei*, III, § 26 [trad. rom., *op. cit.*, pp. 441-442].

7) Simţul istoric presupune trei utilizări ce se opun punct cu punct celor trei modalităţi platoniciene ale istoriei. Prima este utilizarea parodică şi distrugătoare de realitate, care se opune temei istoriei-reminiscenţă sau recunoaştere; a doua este utilizarea disociativă şi distrugătoare de identitate, care se opune istoriei-continuitate sau tradiţie; cea de-a treia este utilizarea sacrificială şi distrugătoare de adevăr, care se opune istoriei-cunoaştere. Este, oricum, vorba de a utiliza istoria într-un mod care s-o elibereze pentru totdeauna de modelul, în acelaşi timp metafizic şi antropologic, al memoriei. Este vorba de a face din istorie o contra-memorie – şi de a desfăşura, prin urmare, în cuprinsul ei, o cu totul altă formă de timp.

Utilizare parodică şi bufonă, mai întîi. Omului corcit şi anonim care este europeanul – şi care nu mai ştie cine e, ce nume trebuie să poarte –, istoricul îi oferă identităţi de schimb, aparent mai bine individualizate şi mai reale decît a sa. Omul simţului istoric nu trebuie, însă, să se lase tras pe sfoară cu privire la acest substitut ce i se oferă: nu este decît un deghizament. Rînd pe rînd, Revoluţiei i s-a oferit modelul roman, romantismului, armura cavalerului, epocii wagneriene, sabia eroului germanic; acestea nu sînt, însă, decît nişte false străluciri, a căror irealitate trimite la propria noastră irealitate. Pot unii să venereze aceste religii şi să celebreze la Bayreuth memoria acestui nou transcendent; sînt liberi să se facă telalii identităţilor vacante. Adevăratul istoric, adică genealogistul, va şti ce trebuie să gîndim despre toată această mascaradă. Nu înseamnă că el o respinge din spirit de seriozitate; vrea, dimpotrivă, s-o împingă la extrem: vrea să organizeze un mare carnaval al timpului, în care măştile nu vor înceta să revină. În locul unei identificări a palidei noastre individualităţi cu identităţile puternic reale ale trecutului, trebuie să ne irealizăm în nenumăratele identităţi reapărute; şi, reluînd toate aceste măşti – Frederic de Hofenstaufen, Cezar, Iisus, Dionysos, Zarathustra chiar –, reluînd de la capăt bufoneria istoriei, vom relua în irealitatea noastră identitatea şi mai ireală a Dumnezeului care a condus-o. “Se prea poate că tocmai aici vom descoperi domeniul hărăzit inventivităţii noastre, domeniu în care chiar şi noi vom mai putea da dovadă de originalitate, de pildă în chip de parodişti ai istoriei universale şi măscărici ai lui Dumnezeu[47]...” Recunoaştem aici dubletul parodic a ceea ce *A doua consideraţie intempestivă* numea “istoria monumentală”: istorie care îşi stabilea ca sarcină să restituie marile culmi ale devenirii, să le menţină într-o prezenţă perpetuă, să regăsească operele, acţiunile, creaţiile conform monogramei esenţei lor intime. În 1874, însă, Nietzsche reproşa acestei

[47] *Dincolo de bine şi de rău*, § 223 [trad. rom., *op. cit.*, p. 148].

istorii, dedicată în întregime venerării, că barează calea intensităţilor actuale ale vieţii şi creaţiilor acesteia. În ultimele sale texte, dimpotrivă, este vorba de a o parodia, pentru a scoate la lumină faptul că ea însăşi nu este decît o parodie. Genealogia este istoria privită ca un carnaval concertat.

A doua utilizare a istoriei: disocierea sistematică a propriei noastre identităţi. Căci această identitate, atît de slabă totuşi, pe care noi încercăm să ne-o asigurăm şi s-o asamblăm sub o mască, nu este, ea însăşi, decît tot o parodie: pluralul o locuieşte, suflete nenumărate şi-o dispută; sistemele se intersectează şi se domină unele pe altele. Cînd ai studiat istoria, te simţi "fericit, spre deosebire de metafizicieni, că adăposteşti în tine nu un suflet nemuritor, ci multe suflete muritoare"[48]. Şi, în fiecare dintre aceste suflete, istoria nu va descoperi o identitate uitată, mereu gata să renască, ci un sistem complex de elemente la rîndul lor multiple, distincte, pe care nici o putere de sinteză nu le domină: "Este un semn de cultură superioară să păstrezi în deplină cunoştinţă de cauză anumite faze ale evoluţiei pe care oamenii mai mărunţi le traversează fără să-şi dea seama... Primul rezultat este că ne înţelegem semenii ca pe nişte sisteme în întregime determinate şi ca pe reprezentanţii unor culturi diverse, ca necesari, adică, şi modificabili. Şi, reciproc: că, în propria noastră evoluţie, sîntem capabili să deosebim bucăţi şi să le privim separat"[49]. Istoria, dirijată genealogic, nu are scopul de a regăsi rădăcinile identităţii noastre, ci de a se încăpăţîna, dimpotrivă, să le risipească; nu se preocupă să repereze centrul unic de unde venim, acea patrie primă unde metafizicienii ne promit că vom reveni; ci se străduieşte să scoată în relief toate discontinuităţile care ne traversează. Aceasta e funcţia inversă celei pe care voia s-o exercite, conform *Consideraţiilor intempestive*, "istoria anticară". Acolo, era vorba de a recunoaşte continuităţile în care se înrădăcinează prezentul nostru: continuităţi ale solului, ale limbii, ale cetăţii; pentru "omul conservator şi proslăvitor", era vorba, "cultivînd cu băgare de seamă ceea ce durează din vechime (...) să conserve, pentru cei ce se vor naşte după el, condiţiile în care s-a născut..."[50]. Acestei istorii, *Consideraţiile intempestive* îi obiectau faptul că riscă să prevină orice creaţie în numele legii fidelităţii. Ceva mai tîrziu – şi deja în *Omenesc, prea omenesc* –, Nietzsche reia sarcina anticară, dar în direcţia perfect opusă. Dacă genealogia pune, şi ea, problema solului pe care ne-am născut, a limbii pe care o vorbim şi a legilor care ne conduc, nu o face decît pentru a evidenţia sistemele eterogene care, sub masca eului, ne interzic orice identitate.

---

[48] *Călătorul şi umbra sa (Opinii şi Aforisme diverse)*, § 17.
[49] *Omenesc, prea omenesc*, § 274.
[50] *Consideraţii intempestive*, II, § 3 [trad. rom. S. Dănilă, *in* F. Nietzsche, *Opere complete*, vol. 2, Timişoara, ed. Hestia, p. 176].

A treia utilizare a istoriei: sacrificarea subiectului cunoaşterii. În aparenţă, sau mai curînd conform măştii pe care o poartă, conştiinţa istorică este neutră, golită de orice pasiune, căutătoare în exclusivitate a adevărului. Dar dacă se interoghează pe ea însăşi şi dacă, mai general vorbind, interoghează orice conştiinţă ştiinţifică din perspectiva istoriei ei, descoperă formele şi transformările voinţei de cunoaştere care este instinct, pasiune, îndîrjire inchizitorială, rafinament crud, răutate; descoperă violenţa luărilor de poziţie: împotriva fericirii ignorante, împotriva iluziilor viguroase prin care omenirea se apără pe sine, în favoarea a tot ce e periculos în cercetare şi neliniştitor în descoperire[51]. Analiza istorică a acestei mari voinţe de a cunoaşte care traversează umanitatea face, aşadar, să apară în acelaşi timp faptul că nu există cunoaştere care să nu se sprijine pe nedreptate (că nu există, prin urmare, în cunoaşterea însăşi, un drept la adevăr sau o temelie a adevărului) şi că instinctul de a cunoaşte este rău (că există, în el, ceva criminal, şi că el nu poate şi nu vrea nimic pentru fericirea oamenilor). Ajungînd, aşa cum se întîmplă azi, la dimensiunile ei cele mai ample, voinţa de cunoaştere nu se apropie de vreun adevăr universal; nu-i oferă omului o exactă şi senină stăpînire a naturii; ci, dimpotrivă, nu încetează să înmulţească riscurile; face, peste tot, să crească pericolele; doboară protecţiile iluzorii; rupe unitatea subiectului; eliberează, în acesta, tot ce doreşte să-l disocieze şi să-l distrugă. Cunoaşterea, departe de a se desprinde, puţin cîte puţin, de rădăcinile ei empirice ori de primele nevoi care i-au determinat apariţia pentru a deveni pură speculaţie supusă exclusiv imperativelor raţiunii, departe de a fi legată, în dezvoltarea ei, de constituirea şi de afirmarea unui subiect liber, duce cu sine o îndîrjire mereu mai mare; violenţa instictivă se accelerează în ea şi creşte; religiile, odinioară, cereau sacrificarea corpului uman; astăzi, cunoaşterea ne cheamă să facem experienţe pe noi înşine[52], să sacrificăm subiectul cunoaşterii. “Cunoaşterea s-a transformat, în cazul nostru, într-o pasiune care nu se sperie de nici un sacrificiu, şi care nu are, în fond, altă teamă decît propria stingere... Pasiunea pentru cunoaştere va duce, poate, la pieirea umanităţii... Dacă pasiunea nu duce la pieirea umanităţii, aceasta va pieri din slăbiciune. Ce e de preferat? Aceasta e principala întrebare. Vrem ca omenirea să sfîrşească în foc şi lumină, sau în nisip?”[53] Celor două mari probleme care şi-au împărţit gîndirea filosofică a secolului al XIX-lea (întemeierea reciprocă a adevărului şi a libertăţii, posibilitatea unei cunoaşteri absolute), acestor două teme majore

[51] Cf. *Aurora*, §§ 429 şi 432; *Ştiinţa voioasă*, § 333; *Dincolo de bine şi de rău*, §§ 229 şi 230.
[52] *Aurora*, § 501.
[53] *Ibid.*, § 429.

lăsate moştenire de Fichte şi Hegel, a venit vremea să le substituim tema conform căreia "nu-i exclus ca însăşi constituţia fundamentală a existenţei să implice faptul că deplina cunoaştere atrage după sine pieirea"[54]. Ceea ce nu vrea să însemne, în sensul criticii [kantiene; *n. t.*], că voinţa de adevăr e limitată de finitudinea cunoaşterii; ci că îşi pierde orice limită şi orice intenţie de adevăr în sacrificiul la care trebuie să supună subiectul cunoaşterii. "Şi poate că nu există decît o singură ideea miraculoasă care, şi azi chiar, ar putea nimici orice aspiraţie, ajungînd, astfel, să triumfe asupra celui mai victorios – mă refer la ideea umanităţii ce se sacrifică. Putem paria că dacă vreodată constelaţia acestei idei va apărea la orizont, cunoaşterea adevărului va rămîne singurul scop enorm cu care un asemenea sacrificiu va fi proporţionat, pentru că pentru cunoaştere nici un sacrificiu nu este prea mare. Pînă atunci, însă, problema n-a fost nicicînd pusă"[55].

Consideraţiile intempestive vorbeau despre utilizarea critică a istoriei: trecutul trebuia adus în faţa justiţiei, rădăcinile lui trebuiau tăiate cu cuţitul, venerările tradiţionale trebuiau înlăturate, cu scopul de a elibera omul şi de a nu-i lăsa altă origine în afara aceleia în care el însuşi doreşte să se recunoască. Acestei istorii critice, Nietzsche îi reproşa, atunci, că ne rupe de toate sursele noastre reale şi că sacrifică însăşi mişcarea vieţii preocupării exclusive pentru adevăr. Observăm că, ceva mai tîrziu, Nietzsche preia tocmai ceea ce refuzase. Îl reia, dar într-un cu totul alt scop: acum nu mai e vorba de a ne judeca trecutul în numele unui adevăr pe care doar prezentul nostru l-ar deţine; ci de a risca distrugerea subiectului cunoaşterii prin voinţa, infinit desfăşurată, de a cunoaşte.

Într-un anumit sens, genealogia revine la cele trei modalităţi ale istoriei pe care Nietzsche le recunoştea în 1874. Revine la ele peste obiecţiile pe care le făcea, atunci, în numele vieţii, al puterii sale de a afirma şi de a crea. Ea revine, însă, la ele transformîndu-le: venerarea monumentelor devine parodie; respectarea vechilor continuităţi devine disociere sistematică; criticarea nedreptăţilor trecutului cu ajutorul adevărului pe care omul îl deţine astăzi devine distrugere a subiectului cunoaşterii prin nedreptatea proprie voinţei de a cunoaşte.

[54] *Dincolo de bine şi de rău*, § 39 [trad. rom., *op. cit.*, p. 48].
[55] *Aurora*, § 45.

Intelectualii şi puterea

M. Foucault: Un maoist mi-a spus: “Pe Sartre îl înţeleg foarte bine de ce e cu noi, de ce face politică şi în ce sens o face; pe tine, la limită, te înţeleg un pic, ai pus întotdeauna problema închiderii. Dar pe Deleuze efectiv nu-l înţeleg”. Această chestiune m-a mirat enorm, pentru că mie mi se părea cît se poate de clar.

G. Deleuze: E poate pentru că sîntem pe cale de a trăi în alt fel raporturile teorie-practică. Teoria era cînd concepută ca o aplicare a teoriei, ca o consecinţă a acesteia, cînd, dimpotrivă, ca trebuind să inspire teoria, ca fiind ea însăşi creatoare pentru o formă viitoare de teorie. În orice caz, raporturile dintre ele erau concepute sub forma unui proces de totalizare, într-un sens sau în celălalt. Poate că, pentru noi, problema se pune altfel. Raporturile teorie-practică sînt mult mai parţiale şi mai fragmentare. Pe de o parte, o teorie este întotdeauna locală, relativă la un mic domeniu, şi poate să îşi aibă aplicarea într-un alt domeniu, mai mult sau mai puţin îndepărtat. Raportul de aplicare nu este niciodată unul de asemănare. Pe de altă parte, atunci cînd teoria se înfundă în propriul său domeniu, ea întîlneşte obstacole, ziduri, şocuri care fac necesară continuarea ei printr-un alt tip de discurs (şi tocmai acest alt tip este cel care determină, eventual, trecerea la un domeniu diferit). Practica este un ansamblu de relee de la un punct teoretic la altul, iar teoria, un releu de la o practică la alta. Nici o teorie nu poate să se dezvolte fără să întîlnească un soi de zid, şi este nevoie de practică pentru străpungerea zidului. De exemplu, dumneavoastră aţi început prin a analiza teoretic un mediu de închidere precum azilul psihiatric din secolul al XIX-lea în societatea capitalistă. După care nimeriţi peste necesitatea că tocmai nişte oameni internaţi încep să vorbească despre ei înşişi, că operează o legătură (sau, dimpotrivă, dumneavoastră eraţi deja un releu în raport cu ei), şi aceşti oameni se află în închisori, sînt în închisori. Cînd aţi organizat Grupul de Informare asupra Închisorilor, pe această bază aţi făcut-o: să instauraţi condiţiile în care prizonierii să poată ei înşişi să vorbească. Ar fi total fals să spunem, aşa cum părea a spune maoistul respectiv, că aţi trecut la practică aplicîndu-vă teoriile. Nu era vorba nici de aplicare, nici de proiect de reformă, nici de anchetă în sens tradiţional. Ci de cu totul altceva: de un sistem de relee într-un ansamblu, într-o mulţime de piese şi de bucăţi deopotrivă teoretice şi practice. Pentru noi, intelectualul teoretician a încetat a mai fi un

subiect, o conştiinţă reprezentantă sau reprezentativă. Cei care acţionează sau care luptă au încetat să mai fie reprezentaţi, de un partid sau de un sindicat care şi ele, la rîndul lor, şi-ar aroga dreptul de a fi conştiinţa acestora. Cine vorbeşte şi cine acţionează? Întotdeauna o multiplicitate, chiar şi în persoana care vorbeşte sau acţionează. Sîntem cu toţii nişte grupuscule. Nu mai există reprezentare, nu mai există decît acţiune, acţiune a teoriei, acţiune a practicii, în raporturi de releu sau de reţea.

M. Foucault: Am impresia că politizarea unui intelectual se făcea, tradiţional, plecînd de la două lucruri: poziţia sa de intelectual în cadrul societăţii burgheze, în sistemul producţiei capitaliste, în ideologia pe care ea o produce şi o impune (a fi exploatat, redus la mizerie, respins, "damnat", acuzat de subversiune, de imoralitate etc.); propriul său discurs în măsura în care revela un anumit adevăr, în care descoperea raporturi politice acolo unde nimeni nu le vedea. Aceste două forme de politizare nu erau străine una de alta, dar nici nu coincideau obligatoriu. Exista tipul "damnatului" şi tipul "socialistului". Aceste două politizări s-au confundat cu uşurinţă în anumite momente de reacţie violentă din partea puterii, după 1848, după Comună, după 1940: intelectualul era respins, era persecutat în chiar momentul cînd "lucrurile" apăreau în deplinul lor "adevăr", în momentul cînd nu trebuia să spui că regele era gol. Intelectualul spunea adevărul celor care încă nu-l vedeau şi în numele celor care nu puteau să îl spună: conştiinţă şi elocvenţă.

Însă ceea ce au descoperit intelectualii o dată cu recentele mişcări este că masele nu au nevoie de ei pentru a şti; ele ştiu perfect, clar, mult mai bine decît ei; şi o şi spun foarte bine. Dar există un sistem de putere care barează, interzice, invalidează acest discurs şi această cunoaştere. Putere care nu se află doar în instanţele superioare ale cenzurii, ci coboară foarte adînc, foarte subtil în întreaga reţea a societăţii. Intelectualii înşişi fac parte din acest sistem de putere, ideea că ei sînt agenţii "conştiinţei" şi ai discursului face şi ea parte din acest sistem. Rolul intelectualului nu mai este acela de a se plasa "puţin înainte şi puţin alături" pentru a rosti adevărul mut al tuturor; ci mai degrabă acela de a lupta împotriva formelor de putere acolo unde el este în acelaşi timp obiectul şi instrumentul acesteia: în ordinea "cunoaşterii", a "adevărului", a "conştiinţei", a "discursului".

Din această pricină, teoria nu va exprima, nu va traduce, nu va aplica o practică, ea este o practică. Una, însă, locală şi regională, aşa cum spuneţi: netotalizatoare. Luptă împotriva puterii, luptă pentru a o face să apară şi a o ştirbi tocmai acolo unde este mai invizibilă şi mai insidioasă. Luptă nu pentru o "conştientizare" (de multă vreme conştiinţa ca ştiinţă a fost dobîndită de către mase şi conştiinţa ca subiect e prinsă, ocupată de către burghezie), ci

pentru subminarea şi preluarea puterii, alături, împreună cu toţi cei care luptă pentru ea, nu în retragere pentru a-i lumina. O “teorie” este sistemul regional al acestei lupte.

G. Deleuze: Asta este o teorie, este exact ca o cutie cu scule. Nimic de-a face cu semnificantul... Trebuie ca să servească, trebuie să funcţioneze. Şi nu pentru ea însăşi. Dacă nu există oameni care să se folosească de ea, începînd cu teoreticianul însuşi care încetează atunci să mai fie teoretician, înseamnă că nu valorează nimic sau că nu i-a venit încă momentul. Asupra unei teorii nu se revine, faci altele, există altele de făcut. Curios e că tocmai un autor care trece drept un intelectual pur, Proust, a spus foarte clar acest lucru: trataţi cartea mea ca pe o pereche de ochelari îndreptată spre exterior, iar dacă nu vi se potriveşte, ei bine, atunci luaţi altele, găsiţi voi înşivă propriul aparat care este, obligatoriu, un aparat de luptă. Teoria nu se totalizează, se multiplică şi multiplică ea însăşi. Puterea, prin însăşi natura ei, este cea care operează totalizări, şi dumneavoastră spuneţi cît se poate de exact: prin natura ei, teoria este împotriva puterii. Atunci cînd o teorie se înfundă într-un punct sau altul, ea se izbeşte de imposibilitatea de a avea vreo consecinţă practică fără să se producă o explozie, la nevoie într-un cu totul alt punct. Iată de ce noţiunea de reformă este atît de idioată şi de ipocrită. Căci reforma fie este elaborată de nişte oameni care se pretind reprezentativi şi care şi-au făcut o meserie din a vorbi pentru alţii, în numele altora, şi atunci este vorba de o amenajare a puterii, de o distribuţie a puterii ce se dublează cu o represiune sporită. Fie este o reformă reclamată, cerută de cei pe care ea îi priveşte, şi atunci ea încetează a fi o reformă, este o acţiune revoluţionară care, din adîncul caracterului ei parţial, e hotărîtă să pună la îndoială totalitatea puterii şi a ierarhiei acesteia. Lucrul acesta este evident în închisori: cea mai măruntă, cea mai modestă revendicare a deţinuţilor e suficientă pentru a dezumfla pseudo-reforma Pleven. Dacă copiii ar reuşi să-şi facă auzite protestele într-o şcoală primară, sau doar întrebările, ar fi de-ajuns pentru a provoca o explozie în ansamblul sistemului de învăţămînt. În fapt, sistemul acesta în care trăim *nu poate să suporte nimic*: de unde radicala sa fragilitate în fiece punct, în acelaşi timp cu forţa sa de reprimare globală. După părerea mea, aţi fost primul care ne-aţi învăţat ceva fundamental, atît prin cărţile dumneavoastră cît şi într-un domeniu practic: ruşinea de a vorbi pentru alţii. Vreau să spun: ne băteam joc de reprezentare, spuneam că s-a sfîrşit cu ea, dar nimeni nu trăgea consecinţa acestei transformări “teoretice”, şi anume că teoria cerea ca oamenii afectaţi să vorbească în sfîrşit, practic, pentru ei înşişi.

M. Foucault: Şi atunci cînd deţinuţii au început să vorbească, aveau propria lor teorie cu privire la închisoare, la penalitate, la justiţie. Tocmai acest soi de discurs împotriva puterii, acest contra-discurs ţinut de deţinuţi şi de cei numiţi delincvenţi este ceea ce contează, şi nu o teorie *despre* delincvenţă. Problema aceasta a închisorii este o problemă locală şi marginală, pentru că nu există mai mult de 100 000 de persoane care trec anual prin închisori; în total, astăzi, în Franţa, există poate 300 000 sau 400 000 de persoane care au trecut prin închisoare. Numai că problema aceasta marginală zguduie oamenii. Am fost surprins să constat cîte persoane care nu se află în închisoare puteau fi interesate de problema închisorilor, cîţi oameni ce nu erau predestinaţi să asculte acest discurs al deţinuţilor şi felul, pînă la urmă, în care ei înţelegeau acest discurs. Cum să explici asta? Nu este, oare, pentru că, în general, sistemul penal constituie forma prin care puterea ca putere se arată în chipul cel mai manifest? A băga pe cineva la închisoare, a-l ţine în închisoare, a-l priva de hrană, de căldură, a-l împiedica să iasă ori să facă dragoste etc. este efectiv manifestarea cea mai delirantă a puterii ce se poate imagina. Stăteam, recent, de vorbă cu o femeie care a fost în închisoare, şi aceasta îmi spunea: “Cînd te gîndeşti că eu, care am patruzeci de ani, am fost pedepsită într-o zi, în închisoare, să nu primesc decît pîine goală!” Ceea ce frapează în această poveste este nu numai puerilitatea exerciţiului puterii, ci şi cinismul cu care puterea se exercită ca putere, în forma ei cea mai arhaică, cea mai puerilă, cea mai infantilă. A pedepsi pe cineva la pîine şi apă, ei bine, aflăm de asta cînd sîntem copii. Închisoarea este singurul loc unde puterea poate să se manifeste în stare nudă, în dimensiunile ei cele mai excesive, şi să justifice ca putere morală. “Am tot dreptul să pedepsesc, căci ştiţi că este o ticăloşie să furi, să ucizi...” Tocmai asta e fascinant în închisori, faptul că, de această dată, puterea nu se ascunde, nu se maschează, că se arată ca tiranie împinsă pînă la cele mai mărunte detalii, că este cu cinism ea însăşi, fiind în acelaşi timp pură, pe de-a-ntregul “justificată”, din moment ce poate să se formuleze, integral, înăuntrul unei morale care-i încadrează exerciţiul: tirania ei brută apare atunci ca o dominaţie senină a Binelui asupra Răului, a ordinii asupra dezordinii.

G. Deleuze: Dintr-o dată, şi inversul devine la fel de adevărat. Nu doar deţinuţii sînt trataţi ca nişte copii, ci şi copiii sînt trataţi ca nişte deţinuţi. Copiii îndură o infantilizare care nu le e proprie. Din acest punct de vedere, este adevărat că şcolile sînt puţin închisori, în vreme ce uzinele sînt mult închisori. E de ajuns să vezi intrarea de la Renault. Sau în altă parte: trei bonuri pentru a face pipi pe zi. Aţi găsit un text al lui Jeremy Bentham, din secolul al XVIII-lea, care propune tocmai o reformă a închisorilor: în numele

acestei înalte reforme, el stabileşte un sistem circular în care în acelaşi timp închisoarea renovată slujeşte drept model şi unde se trece pe nesimţite de la şcoală la manufactură, de la manufactură la închisoare, şi invers. Aceasta este esenţa reformismului, a reprezentării reformate. Din contră, atunci cînd oamenii încep să vorbească şi să acţioneze în propriul lor nume, ei nu opun o reprezentare, fie şi răsturnată, unei alte reprezentări, nu opun o altă reprezentativitate falsei reprezentativităţi a puterii. Îmi amintesc, de pildă, că spuneaţi că nu există o justiţie populară împotriva justiţiei, că acest lucru se petrece la un alt nivel.

M. Foucault: După părerea mea, sub ura poporului faţă de justiţie, tribunale, închisori nu trebuie să vedem numai ideea unei alte justiţii mai bune şi mai drepte, ci în primul rînd şi mai cu seamă perceperea unui punct singular, în care puterea se exercită pe cheltuiala poporului. Lupta antijudiciară este o luptă împotriva puterii, şi nu cred că ea este o luptă contra nedreptăţilor, contra injustiţiilor justiţiei şi pentru o mai bună funcţionare a instituţiei judiciare. Este, oricum, frapant că ori de cîte ori au avut loc răzmeriţe, revolte şi sediţiuni, ţinta a constituit-o aparatul judiciar, în acelaşi timp şi din aceleaşi motive cu aparatul fiscal, armata şi celelalte forme ale puterii. Ipoteza mea, dar nu este vorba decît de o ipoteză, e că tribunalele populare, de pildă în momentul Revoluţiei, au constituit o modalitate, pentru mica burghezie aliată cu masele, de a recupera, de a-şi reînsuşi mişcarea de luptă împotriva justiţiei. Şi, pentru a o recupera, a propus acest sistem al tribunalului ce se referă la o justiţie care ar putea fi dreaptă, la un judecător care ar putea să dea o sentinţă dreaptă. Însăşi forma tribunalului aparţine unei ideologii a justiţiei care este aceea a burgheziei.

G. Deleuze: Dacă ne uităm la situaţia actuală, puterea are în mod obligatoriu o viziune totală sau globală. Vreau să spun că toate formele actuale de represiune, care sînt multiple, se totalizează cu uşurinţă din punctul de vedere al puterii: represiunea rasistă împotriva imigranţilor, represiunea din uzine, represiunea din învăţămînt, represiunea împotriva tinerilor în general. Unitatea tuturor acestor forme nu trebuie căutată numai într-o reacţie faţă de Mai ’68, ci mult mai mult într-o pregătire şi într-o organizare concertată a viitorului nostru apropiat. Capitalismul francez are mare nevoie de o “rezervă” de şomaj şi abandonează masca liberală şi paternă a slujbei integrale. Din acest punct de vedere îşi găsesc unitatea: limitarea imigrării, o dată ce s-a spus că emigranţilor li se încredinţau muncile cele mai dure şi mai ingrate, represiunea din uzine, din moment ce se pune problema de a le reda francezilor “gustul” unei munci din ce în ce mai dure, lupta împotriva tinerilor şi represiunea din învăţămînt, dat fiind că

represiunea poliţienească este cu atît mai vie cu cît avem mai puţină nevoie de tineri pe piaţa forţei de muncă. Nenumărate categorii profesionale vor fi invitate să exercite funcţii poliţieneşti din ce în ce mai precise: profesorii, psihiatrii, educatorii de toate felurile etc. Se întîmplă ceva pe care dumneavoastră îl anunţaţi de multă vreme şi despre care am crezut că nu se poate produce: întărirea tuturor structurilor de închidere. Şi atunci, faţă de această politică globală a puterii, se recurge la riposte locale, la contra-focuri, la moduri de apărare activă şi uneori preventivă. Nu trebuie să totalizăm ceea ce nu se lasă totalizat decît pe partea puterii şi care nu ar putea fi totalizat pe partea noastră decît restaurînd forme reprezentative de centralism şi de ierarhie. Ceea ce ne revine, în schimb, de făcut este să izbutim să instaurăm legături laterale, un întreg sistem de reţele, de baze populare. Şi asta e greu. În tot cazul, pentru noi, realitatea nu trece cîtuşi de puţin prin politica în sensul tradiţional de competiţie şi de împărţire a puterii, a instanţelor aşa-zis reprezentative din P.C. sau C.G.T. Realitatea este ceea ce se petrece efectiv, astăzi, într-o uzină, într-o şcoală, într-o cazarmă, într-o închisoare, într-un comisariat de poliţie. Ceea ce face ca acţiunea să presupună un tip de informaţie de o cu totul altă natură decît informaţia din ziare (tipul de informaţie vehiculat de Agenţia de presă *Libération*).

M. Foucault: Această dificultate, greutatea noastră de a găsi formele adecvate de luptă nu vine, oare, din faptul că noi nu ştim încă ce este cu adevărat puterea? A trebuit, la urma urmelor, să aşteptăm secolul al XIX-lea pentru a afla ce este exploatarea, dar continuăm, poate, să nu ştim nici acum ce este puterea. Iar Marx şi Freud nu sînt, poate, de-ajuns pentru a ne ajuta să cunoaştem acest lucru atît de misterios, în acelaşi timp vizibil şi invizibil, prezent şi ascuns, investit pretutindeni care este puterea. Teoria statului, analiza tradiţională a aparatelor statului nu epuizează, desigur, cîmpul de exercitare şi de funcţionare al puterii. E marea necunoscută de azi: cine exercită puterea? Şi unde anume o exercită? Ştim, actualmente, mai mult sau mai puţin, cine exploatează, unde se duce profitul, în mîna cui ajunge şi unde este reinvestit, în vreme ce puterea... Ştim foarte bine că nu guvernele sînt cele care deţin puterea. Însă noţiunea de “clasă conducătoare” nu este nici foarte clară şi nici foarte elaborată. “A domina”, “a conduce”, “a guverna”, “grup aflat la putere”, “aparat de stat” etc., iată un întreg joc de noţiuni care se cer analizate. Ar trebui, la fel, să ştim pînă unde se exercită puterea, prin ce relee şi pînă la ce instanţe deseori infime, de ierarhie, de control, de supraveghere, de interdicţie, de constrîngere. Peste tot unde există putere, puterea se exercită. Nimeni nu-i este, la drept vorbind, titularul; şi, totuşi, ea se exercită întotdeauna într-o anumită direcţie, cu unii de-o parte şi cu ceilalţi

de cealaltă; nu se ştie cine o are de fapt; se ştie, însă, cine n-o are. Dacă lectura cărţilor dumnevoastră (începînd cu *Nietzsche* şi terminînd cu ceea ce presimt din *Capitalism şi schizofrenie*) a fost atît de importantă pentru mine e pentru că ele îmi par a merge foarte departe în punerea acestei probleme: sub vechea temă a sensului, a semnificatului, a semnificantului etc., în sfîrşit problema puterii, a inegalităţii puterilor, a luptelor dintre ele. Fiecare luptă se dezvoltă în jurul unui focar particular de putere (unul dintre nenumăratele mici focare de putere care pot fi un mic şef, un paznic de bloc, un director de închisoare, un judecător, un responsabil sindical, un redactor şef de ziar). Şi dacă a desemna aceste focare, a le denunţa, a vorbi public despre ele este o luptă, aceasta nu e pentru că nimeni n-ar fi fost conştient, încă, de ele, ci pentru că a lua cuvîntul despre acest subiect, a forţa reţeaua informaţiei instituţionale, a numi, a spune cine ce a făcut, a arăta ţinta cu degetul constituie o primă răsturnare a puterii, un prim pas pentru alte lupte împotriva puterii. Dacă discursuri precum acelea ale deţinuţilor sau ale medicilor de închisori sînt nişte lupte e pentru că ei confiscă, fie şi doar pentru o clipă, puterea de a vorbi despre închisoare, ocupată, actualmente, doar de administraţie şi de tovarăşii săi reformatori. Discursul de luptă nu se opune inconştientului: se opune secretului. Pare mult mai puţin. Dar dacă este mult mai mult? Există o serie întreagă de echivocuri cu privire la "ascuns", la "refulat", la "ne-spus", care permit "psihanalizarea" la preţ scăzut a ceea ce trebuie să constituie obiectul unei lupte. Secretul este poate mult mai greu de înlăturat decît inconştientul. Cele două teme pe care nu încetam a le întîlni pînă mai ieri, "Scriitura e refulatul" şi "Scriitura este de drept subversivă" îmi par a traduce un anumit număr de operaţiuni ce se cer denunţate cu asprime.

G. Deleuze: Referitor la problema aceasta pusă de dumnevoastră: vedem bine cine exploatează, cine profită, cine guvernează, însă puterea continuă să fie ceva cît se poate de difuz, aş avansa următoarea ipoteză: chiar şi marxismul, în primul rînd el, a determinat problema în termeni de interes (puterea e deţinută de o clasă dominantă definită prin interesele sale). Imediat, ne izbim de întrebarea: cum se face că oameni care nu au efectiv un interes în acest sens urmează, îmbrăţişează strîns puterea şi solicită o parcelă din ea? Poate pentru că, în termeni de *investiţii*, atît economice cît şi inconştiente, interesul nu reprezintă ultimul cuvînt, există investiţii de dorinţă care explică faptul că noi putem, la nevoie, să dorim nu împotriva propriului interes, dat fiind că interesul urmează îndeaproape şi se află acolo unde-l aşează dorinţa, ci să dorim într-un mod mai profund şi mai difuz decît propriul interes. Trebuie să acceptăm să auzim strigătul *Reich*-ului: nu, masele nu au

fost înşelate, au dorit fascismul într-un anumit moment! Există investiţii de dorinţă care modelează puterea şi o transmit, şi care fac ca puterea să se găsească atît la nivelul poliţistului cît şi la acela al primului-ministru şi să nu existe absolut nici o diferenţă de natură între puterea exercitată de un mărunt poliţai şi puterea exercitată de un ministru. Natura investiţiilor de dorinţă asupra corpului social este cea care explică de ce anumite partide sau sindicate, care ar fi trebuit să aibă investiţii revoluţionare în numele intereselor de clasă, pot avea investiţii reformiste sau perfect reacţionare la nivelul dorinţei.

M. Foucault: Aşa cum spuneţi, raporturile între dorinţă, putere şi interes sînt mai complicate decît se crede de obicei, şi nu neapărat cei care exercită puterea au obligatoriu interesul de a o exercita; cei care au interesul s-o exercite n-o exercită, şi dorinţa de putere joacă între putere şi interes un joc cu totul aparte, încă necunoscut. Se întîmplă ca masele să dorească, în timpul fascismului, ca unii să exercite puterea, unii care totuşi nu se confundă cu ele, pentru că puterea se va exercita asupra lor şi pe cheltuiala lor, pînă la moartea, sacrificiul, masacrarea lor, dar ele doresc totuşi această putere, doresc ca această putere să fie exercitată. Jocul acesta dintre dorinţă, putere şi interes este încă puţin cunoscut. A fost nevoie de mult timp pentru a şti ce era exploatarea. Iar dorinţa a fost şi este încă o chestiune anevoioasă. Este posibil ca, acum, luptele care se poartă şi, apoi, teoriile locale, regionale, discontinue care sînt pe cale a se elabora în aceste lupte şi care fac în mod absolut corp comun cu ele să constituie începutul unei descoperiri a modului în care se exercită puterea.

G. Deleuze: Revin, atunci, la problema: mişcarea revoluţionară actuală are multiple focare, şi aceasta nu din slăbiciune sau insuficienţă, deoarece o anume totalizare aparţine mai degrabă puterii şi reacţiunii. De exemplu în Vietnam, există o formidabilă ripostă locală. Dar cum trebuie concepute reţelele, legăturile transversale între aceste puncte active discontinue, de la o ţară la alta şi în interiorul aceleiaşi ţări?

M. Foucault: Discontinuitatea geografică despre care vorbiţi înseamnă, poate, următorul lucru: din moment ce lupta se poartă împotriva exploatării, proletariatul este acela care nu doar poartă această luptă, dar defineşte şi ţintele, metodele, locurile şi instrumentele de luptă; iar a te alia cu proletariatul înseamnă a i te alătura în poziţiile şi în ideologia sa, înseamnă a-ţi asuma motivele luptei sale. A te topi în el. Dar dacă lupta se poartă împotriva puterii, atunci toţi cei asupra cărora se exercită puterea ca abuz, toţi cei care o recunosc ca intolerabilă pot să angajeze lupta acolo unde se află şi pornind de la propria lor activitate (sau pasivitate). Angajînd această

luptă care este a lor, căreia ei îi cunosc perfect ţinta şi căreia pot să-i determine metoda, ei intră în procesul revoluţionar. Ca aliaţi, fireşte, ai proletariatului, deoarece, dacă puterea se exercită aşa cum se exercită, este tocmai pentru a menţine exploatarea capitalistă. Ei slujesc în mod real cauza revoluţiei proletare luptînd exact acolo unde opresiunea se exercită asupra lor. Femeile, deţinuţii, soldaţii, bolnavii din spitale, homosexualii au declanşat în momentul de faţă o luptă specifică împotriva formei particulare de putere, de constrîngere, de control ce se exercită asupra lor. Aceste lupte fac parte, actualmente, din mişcarea revoluţionară, cu condiţia să fie radicale, fără compromis şi fără reformism, fără încercări de amenajare a aceleiaşi puteri cu, cel mult, o schimbare a titularului. Iar aceste mişcări sînt legate de mişcarea revoluţionară a proletariatului însuşi în măsura în care acesta trebuie să lupte cu toate controalele şi cu toate constrîngerile ce reproduc, pretutindeni, aceeaşi putere.

Ceea ce înseamnă că generalitatea luptei nu se face cu siguranţă în forma totalizării despre care vorbeaţi adineauri, acea totalizare teoretică, sub forma “adevărului”. Ceea ce face generalitatea luptei este însuşi sistemul de putere, toate formele de exercitare şi de aplicare a puterii.

G. Deleuze: Şi că nu se poate atinge un punct oarecare de aplicare fără să te trezeşti confruntat cu tot acest ansamblu difuz, pe care din acel moment ajungi obligatoriu să vrei să-l arunci în aer, pornind de la cea mai măruntă revendicare cu putinţă. Orice apărare şi orice atac revoluţionar parţial întîlneşte, în felul acesta, lupta muncitorească.

Viaţa oamenilor infami

Aceasta nu este o carte de istorie. Selecţia pe care o veţi găsi în interiorul ei n-a avut altă regulă mai importantă decît propriul meu gust, propria mea plăcere, o emoţie, rîsul, surpriza, o oarecare spaimă sau oricare alt sentiment, căruia mi-ar fi, poate, greu să-i justific intensitatea acum, cînd primul moment al descoperirii a trecut.

Este o antologie de existenţe. Vieţi de cîteva rînduri sau de cîteva pagini, necazuri şi aventuri fără număr strînse într-o mînă de cuvinte. Vieţi scurte, întîlnite în voia cărţilor şi a documentelor. *Exempla*, dar – spre deosebire de cele pe care le înţelepţii le culegeau de-a lungul lecturilor lor – nişte exemple care conţin nu atît lecţii pe marginea cărora să medităm, cît scurte efecte a căror forţă se stinge aproape imediat. Termenul de "ştire" (*nouvelle*) este suficient de potrivit pentru a le desemna, prin dubla referinţă pe care o indică: la rapiditatea poveştii şi la realitatea evenimentelor relatate; căci atît de mare e, în aceste texte, concentrarea lucrurilor spuse încît nu ştii dacă intensitatea ce le străbate ţine mai mult de strălucirea cuvintelor sau de violenţa faptelor ce se înghesuie în ele. Vieţi singulare, devenite, prin nu ştiu ce întîmplare, stranii poeme, iată ce anume am vrut să adun în acest soi de ierbar.

Ideea mi-a venit, sînt aproape sigur, într-o zi cînd parcurgeam, la Biblioteca Naţională, un registru de internare redactat la începutul secolului al XVIII-lea. Am impresia că ea mi-a venit chiar la lectura celor două însemnări care urmează:

> *Mathurin Milan, adus la spitalul din Charenton pe 31 august 1707: "Nebunia sa a constat întotdeauna în a se ascunde de familia sa, în a duce, la ţară, o viaţă obscură, îm a avea procese, în a împrumuta cu camătă şi în totală pierdere, în a-şi plimba sărmana sa minte pe drumuri necunoscute şi în a se crede capabil de cele mai mari fapte."*

> *Jean Antoine Touzard, adus la castelul din Bicêtre pe 21 aprilie 1701: "Călugăr franciscan apostat, răzvrătit, capabil de crimele cele mai mari, sodomit, ateu dacă cineva poate să fie astfel; este un adevărat*

monstru de nelegiuire, pe care ar fi mult mai puţin neconvenabil să fie înăbuşit decît să fie lăsat liber."

Mi-ar fi greu să spun ce-am simţit cu adevărat la lectura acestor fragmente şi a multor altora asemănătoare. Fără îndoială, una din acele senzaţii despre care se spune că sînt "fizice", ca şi cum ar mai putea să existe şi altele. Şi trebuie să mărturisesc că aceste "ştiri", făcîndu-şi brusc apariţia de sub două secole şi jumătate de tăcere, au clătinat în mine mai multe fibre decît ceea ce numim de obicei literatură, fără ca eu să pot spune astăzi dacă ceea ce m-a emoţionat a fost mai mult frumuseţea acestui stil clasic, drapat în cîteva fraze în jurul unor personaje fără doar şi poate mizerabile, sau excesele, amestecul de încăpăţînare sumbră şi de scelerare al acestor vieţi cărora le simţim, sub nişte cuvinte netede precum piatra, deruta şi îndîrjirea.

Cu multă vreme în urmă, am folosit, pentru o carte, astfel de documente. Dacă am făcut-o atunci e, fără îndoială, graţie acestei vibraţii pe care o mai simt încă şi azi atunci cînd mi se întîmplă să întîlnesc aceste vieţi infime transformate în scrum în cele cîteva fraze care le-au răpus. Visul ar fi fost acela de a le restitui intensitatea printr-o analiză. În lipsa talentului necesar, nu am făcut, prin urmare, decît să rumeg vreme îndelungată această posibilă analiză; să iau textele în ariditatea lor; să caut care fusese raţiunea lor de a fi, la ce instituţii şi la ce practică politică făceau referinţă; să aflu de ce devenise, dintr-o dată, atît de important, într-o societate ca a noastră, să fie "înăbuşiţi" (aşa cum se înăbuşeşte un ţipăt, un foc sau un animal) un călugăr scandalos sau un cămătar ciudat şi inconsecvent; am căutat raţiunea pentru care s-a dorit împiedicarea, cu atîta zel, a spiritelor rătăcite să se plimbe pe drumurile necunoscute. Dar intensităţile prime care mă motivaseră rămîneau pe dinafară. Şi pentru că exista riscul ca ele să nu intre deloc în ordinea raţiunilor, dat fiind că discursul meu era incapabil să le susţină aşa cum ar fi trebuit, nu era mai bine să le las în chiar forma care mă făcuse să le resimt?

De unde şi ideea acestei culegeri, alcătuite oarecum la voia întîmplării. Culegere care s-a compus fără grabă şi fără un scop clar definit. Mult timp, m-am gîndit s-o prezint într-o ordine sistematică, cu cîteva rudimente de explicaţie şi în aşa fel încît să poată să manifeste un minimum de semnificaţie istorică. Am renunţat însă, din motive asupra cărora voi reveni imediat; m-am mărginit să adun, pur şi simplu, un anumit număr de texte, pentru intensitatea pe care îmi părea că o au; le-am însoţit cu cîteva preliminarii; şi le-am repartizat astfel încît să păstrez – cît mai puţin rău cu putinţă, după

mine – efectul fiecăruia. Insuficienţa mea m-a condamnat la lirismul frugal al citării.

Cartea aceasta nu-i va încînta, aşadar, pe istorici, mai puţin chiar decît celelalte. Cartea umorală şi pur subiectivă? Aş spune mai curînd – dar poate că înseamnă acelaşi lucru – că este o carte a unei convenţii şi a unui joc, cartea unei mici manii care şi-a elaborat propriul sistem. Sînt convins că poemul cămătarului bizar şi cel al călugărului sodomit mi-au servit, de la un capăt la celălalt, drept model. Pentru a regăsi ceva din aceste existenţe-fulger, din aceste poeme-viaţă, mi-am impus o serie de reguli simple:

– să fie vorba despre personaje care au existat cu adevărat;

– aceste existenţe să fi fost în acelaşi timp obscure şi urmărite de nenoroc;

– să fie povestite în cîteva pagini sau, şi mai bine, în cîteva fraze, cît mai scurt cu putinţă;

– aceste povestiri să nu fie doar nişte anecdote ciudate sau patetice, ci, într-un fel sau altul (dat fiind că era vorba de plîngeri, de denunţuri, de ordine şi de rapoarte), ele să fi făcut parte în mod real din istoria minusculă a acestor existenţe, din nefericirea lor, din furia şi din incerta lor nebunie;

– iar din şocul provocat de aceste cuvinte şi de aceste vieţi să mai apară, şi pentru noi, astăzi, un anumit efect de frumuseţe amestecată cu groază.

Asupra acestor reguli care pot să pară abstracte se cuvine să mă explic însă ceva mai mult.

*

Am vrut să fie de fiecare dată vorba de existenţe reale; cărora să li se poată atribui un loc şi o dată; ca în spatele acestor cuvinte care nu ne mai spun nimic, în spatele acestor cuvinte rapide şi care, în majoritatea timpului, pot să fi fost false, mincinoase, nedrepte, exagerate, să fi existat oameni care au trăit şi au murit, suferinţe, răutăţi, invidii, vociferări. Am eliminat, prin urmare, tot ce putea fi imaginaţie sau literatură: nici unul dintre eroii negri pe care acestea au putut să le inventeze nu mi s-a părut la fel de intens ca aceşti cizmari, soldaţi dezertori, negustori de nimicuri, notari, călugări vagabonzi, toţi furioşi, scandaloşi, jalnici; şi aceasta, desigur, prin simplul fapt că se ştie că au existat. Am eliminat, de asemenea, toate textele care puteau fi memorii, amintiri, tablouri, toate cele care povesteau, într-adevăr, realitatea, dar păstrînd faţă de ea distanţa privirii, a memoriei, a curiozităţii sau a amuzamentului. Am ţinut ca aceste texte să se afle întotdeauna într-un raport

sau, mai curînd, în cît mai multe raporturi posibile cu realitatea: nu doar să se refere la ea, ci şi să opereze în cadrul ei; să constituie o piesă în dramaturgia realului, să reprezinte unealta unei răzbunări, arma unei uri, un episod dintr-o bătălie, gesticulaţia unei disperări sau a unei gelozii, o rugăminte sau un ordin. N-am căutat să reunesc texte care să fie, mai mult decît altele, fidele realităţii, care ar merita să fie reţinute pentru valoarea lor reprezentativă, ci texte care au jucat un rol în realul despre care vorbesc şi care se regăsesc, în schimb, oricare le-ar fi incertitudinea, emfaza sau ipocrizia, traversate de acesta: fragmente de discurs tîrînd după ele fragmentele unei realităţi din care fac parte. Nu o culegere de portrete va putea fi citită aici: sînt capcane, arme, strigăte, gesturi, atitudini, vicleşuguri, intrigi cărora cuvintele le-au fost instrumente. Vieţi reale au fost "jucate" în aceste cîteva fraze; prin asta nu vreau să spun că au fost figurate în ele, ci că, de fapt, libertatea, nefericirea, moartea chiar, soarta în orice caz în ele, cel puţin în parte, au fost hotărîte. Aceste discursuri au intersectat cu adevărat vieţi; aceste existenţe au fost efectiv riscate şi pierdute în aceste cuvinte.

Am vrut, totodată, ca aceste personaje să fie ele însele obscure; ca nimic să nu le fi predispus pentru vreo strălucire, ca ele să nu fi fost înzestrate cu nici una dintre grandorile stabilite şi recunoscute – a naşterii, a averii, a sfinţeniei, a eroismului sau a geniului; să facă parte dintre miliardele de existenţe sorite să treacă fără urme; ca în necazurile şi pasiunile lor, în aceste amoruri şi în aceste uri să existe ceva cenuşiu şi obişnuit în comparaţie cu ceea ce se consideră de obicei demn de a fi povestit; ca, totuşi, ei să fi fost străbătuţi de o anumită ardoare, animaţi de o violenţă, o energie, un exces în răutatea, ticăloşia, josnicia, încăpăţînarea sau nenorocul care le conferea, în ochii anturajului lor, şi direct proporţional cu însăşi mediocritatea lor, un soi de măreţie înspăimîntătoare sau mizerabilă. Plecasem în căutarea acelui soi de particule dotate cu o energie cu atît mai mare cu cît ele însele sînt mai mici şi mai dificil de distins.

Pentru ca, totuşi, ceva din ele să ajungă pînă la noi, a trebuit ca un fascicol de lumină, pentru o clipă măcar, să vină să le surprindă. Lumină care vine de altundeva. Ceea ce le smulge din bezna în care ele ar fi putut, şi în care, probabil, ar fi trebuit să rămînă pentru totdeauna e întîlnirea cu puterea: fără această izbitură, nici un cuvînt nu şi-ar mai face, desigur, apariţia pentru a reaminti fugitivul lor traiect. Puterea care a pîndit aceste vieţi, care le-a urmărit, care a dat, fie şi doar pentru o clipă, atenţie plîngerilor lor şi măruntului lor vacarm, şi care le-a însemnat cu o urmă de gheară, ea este aceea care a provocat cele cîteva cuvinte care ne-au rămas despre ele; fie pentru că cineva a vrut să i se adreseze pentru a denunţa, a se

plînge, a solicita, a ruga, fie pentru că ea însăşi a vrut să intervină şi, în doar cîteva cuvinte, a judecat şi decis. Toate aceste vieţi care erau sortite a trece pe sub orice fel de discurs şi a dispărea fără să fi fost vreodată spuse n-au putut să lase urme – scurte, incisive, enigmatice deseori – decît în punctul contactului lor instantaneu cu puterea. Astfel încît este, fără doar şi poate, cu neputinţă să le surprindem în ele însele, aşa cum puteau ele să fie "în stare liberă"; ele nu mai pot fi reperate decît aşa cum au fost prinse în declamaţiile, parţialităţile tactice, minciunile imperative pe care le presupun jocurile puterii şi raporturile cu el.

Mi se va spune: iată-vă din nou, cu aceeaşi incapacitate de a trece linia, de a trece de partea cealaltă, de a asculta şi a face auzit limbajul care vine de altundeva sau de jos; mereu aceeaşi opţiune, de partea puterii, a ceea ce spune sau face să se spună ea. De ce să nu mergem să ascultăm aceste vieţi acolo unde ele vorbesc cu de la sine putere? Dar, mai întîi, din ceea ce au fost ele în violenţa şi nefericirea lor singulară, ne-ar mai fi rămas ceva, oricît de puţin, dacă ele n-ar fi intersectat, la un moment dat, puterea şi nu i-ar fi provocat acesteia forţele? Nu este, la urma urmelor, una dintre trăsăturile fundamentale ale societăţii noastre faptul că, în ea, destinul îmbracă forma raportului cu puterea, a luptei cu ea sau împotriva ei? Punctul cel mai intens al vieţilor, acela în care se concentrează întreaga lor energie, este tocmai acolo unde ele se lovesc de putere, se luptă cu ea, încearcă să-i folosească forţele şi să scape din capcanele ei. Cuvintele scurte şi stridente care se duc şi vin între putere şi existenţele cele mai neesenţiale cu putinţă reprezintă, pentru acestea, singurul monument care, vreodată, li se va fi acordat; e ceea ce le conferă, pentru a străbate timpul, puţina strălucire, scurtul fulger care le aduce pînă la noi.

Am vrut, pe scurt, să adun cîteva rudimente pentru o legendă a oamenilor obscuri, pornind de la discursurile pe care, la disperare sau furie, ei le schimbă cu puterea.

"Legendă" pentru că, la fel ca în toate legendele, şi aici se produce un anumit echivoc între fictiv şi real. El se produce, însă, din motive opuse. Legendarul, oricare i-ar fi miezul de realitate, nu este, pînă la urmă, altceva decît suma a ceea ce se spune despre această realitate. Este indiferent faţă de existenţa sau inexistenţa celui a cărui glorie o transmite. Dacă acesta a existat, legenda îl acoperă cu atîtea minuni, îl înfrumuseţează cu atîtea imposibilităţi, încît totul se petrece, sau aproape, ca şi cum acesta nici n-ar fi trăit vreodată. Iar dacă este pur imaginar, legenda povesteşte despre ele atîtea istorisiri insistente, încît el capătă consistenţa istorică a cuiva care va fi existat cu adevărat. În textele pe care urmează să le citiţi, existenţa acestor

bărbaţi şi a acestor femei se reduce exact la ceea ce s-a spus despre ei; din ceea ce ei au fost şi din ceea ce ei au făcut nu se păstrează nimic, sau cel mult în cîteva fraze. Raritatea, şi nu prolixitatea este cea care face ca realul şi ficţiunea să se echivaleze. Dat fiind că n-au fost nimic în istorie, că nu au jucat nici un rol în evenimente şi nici un rol apreciabil în rîndul oamenilor importanţi, dat fiind că nu au lăsat despre ei nici o urmă la care să se poată face trimitere, ei nu au şi nu vor avea niciodată existenţă decît la adăpostul precar al acestor cuvinte. Şi, graţie textelor care vorbesc despre ei, ei ajung pînă la noi nepurtînd mai multe indicii de realitate decît dacă ar veni din *Legenda de aur*[*] sau dintr-un roman de aventuri. Această pură existenţă verbală, care face din aceşti nefericiţi şi din aceşti scelerati nişte fiinţe cvasi-fictive, ei o datorează dispariţiei lor aproape exhaustive şi şansei sau nenorocului care determinat supravieţuirea, la voia documentelor regăsite, a cîtorva rare cuvinte care vorbesc despre ei sau pe care ei înşişi le-au rostit. Legendă neagră, dar mai cu seamă legendă seacă, redusă la ce s-a spus într-o zi şi care, prin improbabile întîlniri, s-a păstrat pînă la noi.

Aceasta este o altă trăsătură a acestei legende negre. Ea nu s-a transmis, asemeni celei aurite, printr-o necesitate profundă, urmînd nişte trasee continui. Prin însăşi natura sa, ea este fără tradiţie; rupturi, ştergeri, uitări, încrucişări, reapariţii – numai aşa poate ea să ajungă pînă la noi. Hazardul o poartă încă de la început. A fost nevoie, mai întîi, de un joc de împrejurări care au atras, contra oricărei aşteptări, asupra individului cel mai obscur, asupra vieţii sale mediocre, asupra unor defecte pînă la urmă destul de obişnuite, privirea puterii şi explozia furiei sale: întîmplare care a făcut ca vigilenţa responsabililor sau a instituţiilor, destinată, fireşte, să elimine orice dezordine, l-a reţinut pe acesta în loc de altul, pe acest călugăr scandalos, de exemplu, sau pe această femeie bătută, sau pe acest beţiv inveterat şi furios, sau pe acest negustor certăreţ şi nu pe atîţia alţii, de lîngă ei, al căror tapaj nu era cu nimic mai mic. Şi a fost, după aceea, nevoie ca, dintre atîtea documente pierdute şi risipite, acesta şi nu altul să ajungă pînă la noi, să fie găsit şi citit. Astfel încît, între aceşti oameni fără importanţă şi noi, care nu avem mai multă ca ei, nu există nici un raport de necesitate. Nimic nu făcea probabilă apariţia lor din umbră, a lor mai curînd decît a altora, cu vieţile şi necazurile lor. Să ne amuzăm, dacă vrem, văzînd în asta o revanşă: şansa ce le permite acestor oameni absolut fără glorie să apară din mijlocul atîtor morţi, să gesticuleze încă, să-şi manifeste încă furia, tristeţea sau invincibila

[*] *La Légende dorée*, denumire dată culegerii de vieţi ale sfinţilor alcătuită la jumătatea secolului al XIII-lea de călugărul domincan Jacques de Voragine. *La Légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, nrr. 132-133, 1967, 2 vol.

lor încăpăţînare de a divaga compensează, poate, neşansa care a atras asupra lor, în ciuda modestiei şi a anonimatului, explozia puterii.

Nişte vieţi care sînt ca şi cum nu ar fi existat, nişte vieţi care nu supravieţuiesc decît ca urmare a izbirii de o putere care n-a vrut decît să le nimicească sau, măcar, să le şteargă, nişte vieţi ce nu revin decît ca efect al nenumărate hazarduri, acestea sînt infamiile din care am vrut să adun, aici, cîteva resturi. Există o falsă infamie, aceea de care beneficiază acei indivizi ai groazei şi ai scandalului care au fost Gilles de Rais, Guillery sau Cartouche, Sade şi Lacenaire. Aparent infami, din pricina amintirilor abominabile pe care le-au lăsat, a nelegiuirilor care le sînt atribuite, a groazei respectuoase pe care au inspirat-o, aceştia sînt, de fapt, nişte oameni ai legendei glorioase, chiar dacă motivele acestei faime sînt opuse celor care fac sau ar trebui să facă măreţia oamenilor. Infamia lor nu este decît o modalitate a universalei *fama*. În vreme ce călugărul apostat sau bietele spirite rătăcite pe drumuri necunoscute sînt infami într-un sens cît se poate de strict; ei nu mai există decît prin cele cîteva cuvinte teribile care erau menite a-i face nedemni, pe vecie, de memoria oamenilor. Şi întîmplarea a vrut că doar aceste cuvinte, tocmai aceste cuvinte să supravieţuiască. Reîntoarcerea lor, acum, în real, se face exact în forma în care ei fuseseră izgoniţi din lume. Inutil să le căutăm altă faţă sau să presupunem în ei altă măreţie; ei nu sînt mai mult decît lucrul prin care s-a dorit a fi copleşiţi: nici mai mult, nici mai puţin. Aceasta este infamia strictă, aceea care, nefiind amestecată nici cu scandal ambiguu nici cu admiraţie surdă, nu cade la învoială cu nici un fel de glorie.

*

În comparaţie cu marea culegere a infamiei, care ar aduna urmele acesteia de peste tot şi din toate timpurile, îmi dau seama că alegerea de faţă este meschină, îngustă, oarecum monotonă. Este vorba de documente datînd, toate, cu aproximaţie, din aceeaşi sută de ani, 1660-1760, şi provenind din aceeaşi sursă: arhivele internării, ale poliţiei, ale petiţiilor adresate regelui şi ale scrisorilor de denunţ. Să presupunem că nu este vorba decît despre un prim volum şi că *Viaţa oamenilor infami* va putea să se extindă şi la alte timpuri şi locuri.

M-am oprit asupra acestei perioade şi asupra acestui tip de texte ca urmare a unei vechi familiarităţi. Dar dacă gustul meu de ani întregi pentru ele nu s-a dezminţit şi dacă mai revin şi astăzi la ele e pentru că bănuiesc în ele un început; un eveniment, în tot cazul, important, în care s-au încrucişat mecanisme politice şi efecte de discurs.

Aceste texte din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea (mai cu seamă dacă le comparăm cu ceea ce va fi, ulterior, platitudinea administrativă şi poliţienească) au o strălucire, dezvăluie prin ocolul unei fraze o splendoare, o violenţă care dezmint, în ochii noştri cel puţin, micimea afacerii sau meschinăria destul de ruşinoasă a intenţiilor. Vieţile cele mai jalnice sînt descrise aici cu imprecaţia sau emfaza ce par a conveni celor mai tragice. Efect, fără îndoială, comic; există ceva derizoriu în a convoca întreaga putere a cuvintelor, şi, prin ele, atotputernicia cerului şi a pămîntului în jurul unor dezordini atît de insignifiante sau al unor nenorociri atît de comune: “Prăbuşit sub povara celei mai mari dureri, Duchesne, rîndaş, îndrăzneşte cu umilă şi respectuoasă încredere să se arunce la picioarele Maiestăţii Voastre pentru a implora să i se facă dreptate împotriva celei mai rele dintre toate femeile... Cîtă speranţă trebuie să aibă nefericitul care, împins spre ultima extremitate, a recurs astăzi la Majestatea Voastră după ce va fi epuizat toate căile blîndeţii, ale dojanei şi ale menajamentului pentru a readuce la datoria sa o femeie lipsită de orice sentiment al religiei, al onoarei, al probităţii şi chiar al omeniei? Aceasta e, Sire, starea nefericitului care îndrăzneşte să-şi facă auzită vocea plîngăreaţă în urechile Majestăţii Voastre”. Sau în jurul acestei doici părăsite care solicită arestarea soţului în numele celor patru copii ai săi “care nu au poate nimic altceva de aşteptat din partea tatălui lor decît un exemplu îngrozitor al efectelor dezordinii. Dreptatea Dumneavoastră, Monseniore, îi va feri de o atît de dezonorantă educaţie, pe mine şi familia mea de oprobiu şi infamie, şi-l va pune în imposibilitatea de a aduce vreun prejudiciu societăţii pe un rău cetăţean care nu poate decît să-i dăuneze”. Veţi rîde poate; dar nu trebuie să uităm: acestei retorici care nu este grandilocventă decît din pricina micimii lucrurilor la care se aplică, puterea îi răspunde în nişte termeni care nu ni se par cu nimic mai măsuraţi; cu, totuşi, diferenţa că prin cuvintele puterii trece fulgerul deciziilor sale; iar solemnitatea lor poate fi autorizată dacă nu de importanţa a ceea ce pedepsesc, cel puţin de rigoarea pedepsei pe care o impun. Dacă este închisă nu ştiu care vînzătoare de horoscopuri e pentru că “există puţine crime pe care ea să nu le fi comis şi nici una de care să nu fie capabilă. De aceea este pe cît de drept, pe atît de caritabil ca publicul să fie scăpat de urgenţă de această femeie atît de periculoasă, care îl fură, îl înşeală şi îl scandalizează nepedepsită de atîţia ani”. Sau referitor la un tînăr descreierat, fiu rău şi destrăbălat: “Este un monstru de libertinaj şi de impietate... Obişnuit cu toate viciile: escroc, recalcitrant, nestăpînit, violent, capabil să atenteze la viaţa propriului său tată în mod deliberat... însoţit tot timpul de prostituate de ultimă spiţă. Tot ce i se înfăţişează din escrocheriile şi dereglările sale nu

produce nici o impresie asupra sufletului său; nu răspunde la acestea decît printr-un surîs de scelerat care ne încunoştinţează asupra împietririi sale şi ne întăreşte convingerea că este incurabil”. La cea mai mică extravaganţă sîntem deja în abominabil sau, cel puţin, în discursul invectivei şi al execrării. Aceste femei de moravuri uşoare şi aceşti copii turbaţi nu pălesc alături de Nero sau Rodogune. Discursul puterii în epoca clasică, ca şi discursul care i se adresează, naşte monştri. De ce tot acest teatru atît de emfatic al cotidianului?

Priza puterii asupra obişnuitului vieţii fusese organizată de către creştinism în bună parte în jurul confesiunii: obligaţia de a înşira în mod regulat pe firul limbajului lumea minusculă de zi cu zi, greşelile banale, slăbiciunile chiar şi cele mai imperceptibile şi pînă şi jocul tulbure al gîndurilor, intenţiilor şi dorinţelor; ritual de mărturisire în care cel care vorbeşte este în acelaşi timp cel despre care se vorbeşte; ştergerea lucrului spus prin chiar enunţarea sa, dar şi creştere a mărturisirii însăşi, care trebuie să rămînă secretă şi să nu lase altă urmă decît remuşcarea şi faptele de penitenţă. Occidentul creştin a inventat această surprinzătoare constrîngere, pe care a impus-o tuturor, de a spune totul pentru a şterge totul, de a formula chiar şi cele mai mărunte greşeli într-un murmur neîntrerupt, îndîrjit, exhaustiv, căruia nu trebuia să-i scape nimic, dar care nu trebuia să-şi supravieţuiască nici măcar o secundă. Pentru sute de milioane de oameni, vreme de secole, răul a trebuit să fie mărturisit la persoana întîi, într-un şuşotit obligatoriu şi fugitiv.

Dar cu începere de la un moment ce poate fi situat la sfîrşitul secolului al XVII-lea, acest mecanism a fost încadrat şi debordat de un altul, a cărui funcţionare era cu totul diferită. Înlănţuire administrativă şi nu religioasă; mecanism de înregistrare şi nu de iertare. Obiectivul urmărit era, cu toate acestea, identic. În parte cel puţin: punere în discurs a cotidianului, parcurgere a universului infim al iregularităţilor şi dezordinilor lipsite de importanţă. Însă mărturisirea nu mai joacă, acum, rolul eminent pe care i-l rezervase creştinismul. Pentru acest mod de control şi supraveghere sînt utilizate, în mod sistematic, nişte procedee vechi, pînă atunci, însă, strict localizate: denunţul, plîngerea, ancheta, raportul, turnătoria, interogatoriul. Şi tot ce se spune astfel se înregistrează în scris, se acumulează, constituie dosare şi arhive. Vocea unică, instantanee şi fără urmă a mărturisirii penitenţiale, care ştergea răul ştergîndu-se pe ea însăşi, este înlocuită de voci multiple, care se depun într-o enormă masă documentară şi constituie astfel, în timp, un fel de memorie în continuă creştere a tuturor relelor lumii. Răul minuscul al mizeriei şi al greşelii nu mai este trimis la cer prin confidenţa abia

audibilă a mărturisirii; se acumulează pe pămînt sub formă de urme scrise. Un cu totul alt tip de raporturi se instaurează între putere, discurs şi cotidian, o cu totul altă manieră de a-l administra pe acesta din urmă şi de a-l formula. Ia naştere, pentru viaţa obişnuită, o nouă punere în scenă.

Primele sale instrumente, arhaice dar deja complicate, se cunosc: petiţiile, scrisorile cu sigiliu sau ordinele regale, închiderile diverse, rapoartele şi deciziile poliţiei. N-am să revin asupra acestor lucruri deja ştiute; ci doar asupra anumitor aspecte care pot să dea seamă de intensitatea stranie şi de un fel de frumuseţe pe care le degajă uneori aceste imagini grăbite în care nişte bieţi oameni au căpătat, pentru noi care-i privim de atît de departe, chipul infamiei. Scrisoarea cu sigiliu, internarea, prezenţa generalizată a poliţiei, toate acestea nu evocă, de obicei, decît despotismul unui monarh absolut. Dar trebuie să ne dăm seama că acest "arbitrariu" era un soi de serviciu public. "Ordinele regelui" nu cădeau la întîmplare, de sus în jos, ca nişte semne ale mîniei monarhului, decît în cazurile cele mai rare. În majoritatea cazurilor, ele erau solicitate împotriva cuiva de către anturajul acestuia, de către tatăl sau mama sa, de către una din rude, de către familia, fiii sau fiicele, vecinii săi, de către preotul locului uneori sau de vreun notabil; aceste ordine erau cerute cu insistenţă, ca şi cum ar fi fost vorba de cine ştie ce crimă care ar fi meritat furia suveranului, pentru cîte o obscură poveste de familie: soţi batjocoriţi sau bătuţi, averi delapidate, conflicte de interese, tineri rebeli, escrocherii sau beţii şi toate abaterile de la buna-purtare. Scrisoarea cu sigiliu care trecea drept voinţa expresă şi particulară a regelui de a-l închide pe unul dintre supuşii săi fără a se urma căile justiţiei normale, nu era decît răspunsul la această cerere venită de jos. Ea nu era, însă, acordată de drept oricui o solicita; o anchetă trebuia s-o preceadă, pentru a judeca cu privire la întemeierea cererii; ea trebuia să stabilească dacă dezmăţul, beţia, violenţa sau libertinajul cu pricina meritau într-adevăr o internare, în ce condiţii şi pentru cît timp: sarcină a poliţiei, care strîngea, în acest scop, mărturii, delaţiuni şi întregul murmur suspect care creează ceaţă în jurul fiecăruia.

Sistemul scrisoare cu sigiliu-închidere nu a constituit decît un episod destul de scurt: nu mai mult de un secol şi limitat numai la Franţa. Ceea ce nu-l face să fie mai puţin important în istoria mecanismelor puterii. El nu asigură erupţia spontană a arbitrarului regal în elementul cel mai cotidian al vieţii. Îi asigură, mai curînd, distribuţia conform unor circuite complexe şi într-un întreg joc de cereri şi răspunsuri. Abuz al despotismului? Poate; totuşi, nu, în sensul în care monarhul ar abuza pur şi simplu de propria-i putere, ci în sensul că fiecare poate să se folosească pentru sine, pentru propriile sale

scopuri şi împotriva celorlalţi, de enormitatea puterii absolute: un fel de punere la dispoziţie a mecanismelor suveranităţii, o posibilitate oferită celor dibaci să le capteze de a-i deturna efectele în propriul său avantaj. De aici, un anumit număr de consecinţe: suveranitatea politică ajunge să se insereze la nivelul cel mai elementar al corpului social; de la supus la supus – şi este vorba, uneori, de cei mai umili –, între membrii aceleiaşi familii, în relaţii de vecinătate, de interese, de meserie, de rivalitate, de ură şi dragoste, se poate profita, pe lîngă armele tradiţionale ale autorităţii şi supunerii, de resursele unei puteri politice care are forma absolutismului; fiecare, dacă ştie să joace jocul, poate deveni pentru celălalt un monarh teribil şi fără de lege: *homo homini rex*; un întreg lanţ politic vine să se intersecteze cu trama cotidianului. Această putere mai trebuie, însă, fie şi doar o clipă, însuşită, canalizată, captată şi îndreptată în direcţia dorită; este nevoie, pentru a te folosi de ea în propriul avantaj, s-o "seduci"; ea devine în acelaşi timp obiect al dorinţei şi obiect al seducţiei; e, aşadar, dezirabilă, şi aceasta exact în măsura în care ea este absolut de temut. Intervenţia unei puteri politice fără limite în raportul cotidian devine, astfel, nu doar acceptabilă şi familiară, ci şi profund dorită, nu fără a deveni, ca urmare tocmai a acestui fapt, tema unei frici generalizate. Nu trebuie să ne mire această înclinaţie care, puţin cîte puţin, a deschis relaţiile de apartenenţă sau de dependenţă legate tradiţional de familie, spre controluri administrative şi politice. Şi nici faptul că puterea nemăsurată a regelui funcţionînd astfel în mijlocul pasiunilor, al furiilor, al mizeriilor şi ticăloşiilor a putut să devină, în ciuda sau mai degrabă tocmai din cauza utilităţii sale, obiect al detestării. Cei care se foloseau de scrisorile cu sigiliu şi regele care le acorda au fost prinşi în capcana complicităţii lor: primii au pierdut tot mai mult din forţa lor tradiţională în folosul unei puteri administrative; iar regele, tot amestecîndu-se zi de zi în atîtea uri şi intrigi, a început să fie el însuşi urît. Cum spunea ducele de Chaulieu, cred, în *Memoriile a două tinere căsătorite*[*], tăind capul regelui, Revoluţia Franceză i-a decapitat pe toţi taţii de familie.

Din toate acestea n-aş vrea să reţin pentru moment decît atît: o dată cu acest întreg dispozitiv al petiţiilor, scrisorilor cu sigiliu, internării, poliţiei, o infinitate de discursuri îşi va face apariţia, traversînd în toate direcţiile cotidianul şi ocupîndu-se, dar într-un mod absolut diferit de acela al mărturisirii, de răul minuscul al vieţilor lipsite de importanţă. În plasele puterii, de-a lungul unor circuite destul de complicate, vin să se prindă disputele între vecini, certurile dintre părinţi şi copii, neînţelegerile casnice, excesele de vin şi de sex, gîlcevile publice şi nenumărate pasiuni secrete. A

[*] Aluzie la cuvintele ducelui de Chaulieu, reproduse în *Scrisoarea Domnişoarei de Chaulieu către Doamna de L'Estorade*, *in* H. de Balzac, *Mémoires de deux jeunes mariées*, Paris, Librairie nouvelle, 1856, p. 59: "Tăind capul lui Ludovic al XVI-lea, Revoluţia le-a tăiat capul tuturor taţilor de familie".

existat ceva de forma unui imens şi omniprezent apel pentru punerea în discurs a tuturor acestor agitaţii şi a fiecăreia dintre aceste mărunte suferinţe. Începe să urce un murmur care nu se va opri: acela prin care variaţiile individuale de comportament, ruşinile şi secretele sînt oferite puterii de către discurs. Oarecarele încetează să mai aparţină tăcerii, rumorii trecătoare şi mărturisirii fugitive. Toate aceste lucruri care compun obişnuitul, detaliul lipsit de importanţă, obscuritatea, zilele fără glorie, viaţa comună pot şi trebuie să fie spuse – mai mult, scrise. Au devenit descriptibile şi transcriptibile, exact în măsura în care sînt străbătute de mecanismele unei puteri politice. Vreme îndelungată, nu meritaseră a fi spuse fără bătaie de joc decît gesturile celor mari; sîngele, naşterea şi fapta de vitejie erau singurele care dădeau dreptul la istorie. Iar dacă se întîmpla, totuşi, ca, uneori, cei umili să acceadă la un soi de glorie, era ca urmare a unei fapte extraordinare – strălucirea unei sfinţenii sau enormitatea unei nelegiuiri. Că poate să existe, în ordinea de zi cu zi, ceva de felul unui secret de spulberat, că neesenţialul poate fi, într-un anumit fel, important a rămas ceva absolut exclus pînă cînd, peste aceste turbulenţe minuscule, a venit să se aşeze privirea albă a puterii.

Apariţie, aşadar, a unei imense posibilităţi de discurs. O anumită cunoaştere cu privire la cotidian îşi are aici o parte cel puţin a originii sale şi, o dată cu ea, o grilă de inteligibilitate pe care Occidentul s-a arătat preocupat s-o aplice gesturilor noastre, modurilor noastre de a fi şi de a face. Pentru aceasta a fost, însă, nevoie de omniprezenţa deopotrivă reală şi virtuală a monarhului; a trebuit ca el să fie imaginat destul de aproape de toate aceste mizerii, destul de atent la cea mai mică dintre aceste dezordini pentru ca el să fie tot mai solicitat; a trebuit ca el însuşi să apară înzestrat cu un fel de ubicuitate fizică. În forma sa primă, acest discurs referitor la cotidian era în întregime întors către rege; i se adresa lui; trebuia să se strecoare în marile ritualuri ceremoniale ale puterii; trebuia să adopte forma acestora şi să le îmbrace semnele. Banalul nu putea fi spus, descris, observat, supravegheat şi calificat decît în interiorul unui raport de putere bîntuit de figura regelui – de puterea sa reală şi de fantasma forţei sale. De unde şi forma cu totul singulară a acestui discurs: el necesita un limbaj decorativ, imprecator sau rugător. Fiecare dintre aceste istorii de toate zilele trebuia spusă cu emfaza rarelor evenimente care sînt demne de a reţine atenţia monarhilor; marea retorică trebuia să îmbrace aceste afaceri de nimic. Nicicînd, mai tîrziu, mohorîta administraţie poliţienească sau dosarele medicinei sau ale psihiatriei nu vor mai regăsi astfel de efecte de limbaj. Uneori, un edificiu verbal somptuos pentru a povesti o ticăloşie obscură sau o intrigă măruntă; alteori, cîteva fraze scurte fulgerîndu-l pe un mizerabil şi rearuncîndu-l

imediat în bezna sa; sau prelunga relatare a necazurilor povestite după modelul rugăminţii şi al umilinţei: discursul politic al banalităţii nu putea fi decît solemn.

Se mai produce însă, în aceste texte, şi un alt efect de disparitate. Se întîmpla de multe ori ca solicitările de internare să fie făcute de oameni de condiţie foarte joasă, puţin sau deloc alfabetizaţi; ei înşişi, cu puţinele lor cunoştinţe sau, în locul lor, un scrib mai mult sau mai puţin priceput compuneau cum puteau şi ei formulările şi turnurile de frază pe care le considerau a se impune atunci cînd te adresezi regelui sau celor mari, şi le amestecau cu cuvinte stîngace şi violente, expresii necioplite prin care ei îşi imaginau, desigur, că dau mai multă forţă şi mai mult adevăr solicitărilor lor; atunci, în fraze solemne şi dislocate, alături de cuvinte ininteligibile răsar expresii aspre, stîngace, rău sunătoare; în limbajul obligatoriu şi ritualic se întreţes nerăbdările, furiile, turbările, pasiunile, ranchiunile şi revoltele. O anumită vibraţie şi nişte intensităţi sălbatice dau peste cap regulile acestui discurs afectat şi se fac auzite cu propriile lor moduri de a se rosti. Aşa vorbeşte, de pildă, nevasta lui Nicolas Bienfait: ea "îşi ia libertatea de a-i expune Monseniorului că numitul Nicolas Bienfait, căruţaş de remiză, este un om foarte destrăbălat care o omoară cu bătaia şi care vinde totul, făcînd deja să moară cele două neveste ale sale, dintre care primeia i-a ucis copilul în corp, a doua după ce i-a vîndut şi mîncat totul, datorită tratamentului rău, a făcut-o să moară de langoare, ajungînd să vrea s-o stranguleze cu o zi înainte de a muri... Celei de-a treia vrea să-i mănînce inima friptă, nemaisocotind alte multe omoruri pe care le-a comis; Monseniore, mă arunc la picioarele Majestăţii Voastre pentru a implora Mila Voastră. Sper că în bunătatea Voastră îmi veţi face dreptate, căci viaţa fiindu-mi ameninţată clipă de clipă, n-am să încetez să mă rog la Domnul să vă ţină sănătos..."

Documentele adunate de mine aici sînt omogene; şi riscă să pară monotone. Toate funcţionează, însă, în mod disparat. Disparitate între lucrurile povestite şi modul de a le spune; disparitate între cei care se plîng şi se cerşesc şi cei care au toată puterea asupra lor; disparitate între ordinea minusculă a problemelor ridicate şi enormitatea puterii puse în operă; disparitate între limbajul ceremoniei şi al puterii şi limbajul furiilor şi al neputinţelor. Sînt nişte texte care trag cu ochiul către Racine, Bossuet sau Crébillon; dar ele poartă în sine o întreagă turbulenţă populară, o întreagă mizerie şi violenţă, o întreagă "josnicie", cum se spunea pe atunci, pe care nici o literatură din acea epocă n-ar fi putut s-o adăpostească. Ele fac să apară calici, sărmani sau doar mediocri pe scena unui ciudat teatru în care aceştia adoptă postùri, turnuri ale vocii, grandilocvenţe şi se îmbracă în zdrenţe de

postav, care le sînt necesare dacă vor să li acorde atenţie pe scena puterii. Ei duc, uneori, cu gîndul la o biată trupă de măscărici care s-ar împopoţona cît se poate cu nişte straie altădată somptuoase pentru a juca în faţa unui public de bogaţi care îşi va bate joc de ei. Cu mica diferenţă că aceştia îşi joacă propria viaţă, în faţă unor potentaţi care pot să decidă în privinţa ei. Nişte personaje coborîte din Céline care doresc să se facă auzite la Versailles.

Va veni o zi în care toată această disparitate va dispărea. Puterea care se va exercita la nivelul vieţii cotidiene nu va mai fi aceea a unui monarh apropiat şi îndepărtat, atotputernic şi capricios, sursă a tot ce-i justiţie şi obiect al oricărui fel de seducţie, în acelaşi timp principe politic şi forţă magică; ea se va constitui dintr-o reţea fină, diferenţiată, continuă, care va lega instituţiile diferite ale justiţiei, poliţiei, medicinei, psihiatriei. Iar discursul care se va forma atunci nu va mai avea veche teatralitate artificială şi stîngace; se va dezvolta într-un limbaj care se va pretinde acela al observaţiei şi al neutralităţii. Banalul va fi analizat prin grila eficace dar cenuşie a Administraţiei, a jurnalismului şi al ştiinţei; dacă nu cumva vom merge să-i căutăm splendorile ceva mai departe, în literatură. În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea ne aflăm în epoca încă aspră şi barbară în care toate aceste mediaţii nu există; corpul mizerabililor este pus să înfrunte direct corpul regelui, agitaţia lor să se confrunte cu ceremoniile sale; nu există nici limbaj comun, ci o ciocnire între strigăte şi ritualuri, între dezordini ce se vor rostite şi rigoarea formelor ce trebuie respectată. De aici, pentru noi, care privim de departe această primă apariţie a cotidianului în codul politicului, fulguraţii ciudate, ceva strident şi intens, care se va pierde ulterior, atunci cînd aceste lucruri şi aceşti oameni vor fi transformaţi în “afaceri”, fapte diverse sau cazuri.

*

Moment important acesta, al unei societăţi care a acordat cuvinte, turnuri şi fraze, ritualuri de limbaj masei anonime a oamenilor pentru ca aceştia să poată să vorbească despre ei înşişi – să vorbească public şi sub tripla condiţie ca acest discurs să fie adresat şi pus în circulaţie în interiorul unui dispozitiv de putere bine definit, ca el să determine apariţia fundalului pînă atunci abia perceptibil al existenţelor şi ca pornind de la acest război infim al pasiunilor şi intereselor, el să ofere puterii posibilitatea unei intervenţii suverane. Urechea lui Denys era o mică maşină elementară în comparaţie cu aceasta. Ca şi cum puterea ar fi uşoară şi facil, desigur, de distrus, dacă n-ar face decît să supravegheze, să spioneze, să surprindă, să

interzică şi să pedepsească; ea, însă, incită, suscită, produce; nu este doar un ochi şi o ureche; îi face pe oameni să acţioneze şi să vorbească.

Această maşinărie a fost fără doar şi poate importantă pentru constituirea unor domenii de cunoaştere. Ea nu este străină nici de un nou regim al literaturii. Nu vreau să spun că scrisoarea cu sigiliu s-ar afla la originea unor forme literare inedite, ci că la răscrucea secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, raporturile dintre discurs, putere, viaţa cotidiană şi adevăr s-au legat într-un nou fel, în care literatura era şi ea implicată.

Fabula, în funcţie de sensul cuvîntului, este ceea ce merită a fi spus. Vreme îndelungată, în societatea occidentală, viaţa de zi cu zi n-a putut să acceadă la discurs decît străbătută şi transfigurată de fabulos; trebuia să fie scoasă din ea însăşi prin eroism, fapta de vitejie, aventuri, Providenţă şi graţie, eventual nelegiuire; trebuia să fie marcată cu o tuşă de imposibil. Abia atunci devenea dicibilă. Ceea ce o făcea inaccesibilă îi permitea să funcţioneze ca lecţie şi ca exemplu. Cu cît o povestire era mai neobişnuită, cu atît forţa ei de a vrăji şi de a convinge era mai mare. În acest joc al "fabulosului exemplar", indiferenţa faţă de adevărat şi de fals era, prin urmare, fundamentală. Iar dacă se întîmpla ca mediocritatea realului să fie povestită pentru ea însăşi, nu era decît pentru a provoca un efect de caraghioslîc: simplul fapt de a vorbi despre aşa ceva provoca rîsul.

Începînd cu secolul al XVII-lea, Occidentul a asistat la naşterea unei întregi "fabule" a vieţii obscure din care fabulosul a fost exclus. Imposibilul sau derizoriul au încetat să mai fie condiţia sub care obişnuitul putea fi povestit. Ia naştere o artă a limbajului a cărei sarcină nu mai este aceea de a cînta improbabilul, ci de a face să apară ceea ce nu apare – nu poate sau nu trebuie să apară: să spună ultimele trepte, cele mai mărunte, ale realului. În momentul în care are loc instaurarea unui dispozitiv pentru a se forţa spunerea "infimului", ceea ce nu se spune, ceea ce nu merită nici o glorie, "infamul" deci, se formează un nou imperativ, care va constitui ceea ce am putea să numim etica imanentă a discursului literar occidental: funcţiile sale ceremoniale vor dispărea treptat; sarcina lui nu va mai fi aceea de a manifesta în chip sensibil strălucirea mult prea vizibilă a forţei, a graţiei, a erotismului, a puterii; ci de a căuta ceea ce este cel mai greu de surprins, cel mai ascuns, cel mai dificil de spus şi de arătat, pînă la urmă cel mai interzis şi mai scandalos. Un soi de poruncă de a scoate din bîrlog latura cea mai nocturnă şi mai cotidiană a existenţei (fie şi cu riscul de a descoperi, uneori, în ea figurile solemne ale destinului) va trasa ceea ce constituie panta de evoluţie a literaturii cu începere din secolul al XVII-lea, de cînd ea a început să fie literatură în sensul modern al cuvîntului. Mai mult decît o formă

specifică, decît o relaţie esenţială cu forma, tocmai această constrîngere, era să spun această morală este cea care o caracterizează şi i-a adus pînă la noi imensa mişcare: obligaţia de a spune cele mai comune dintre secrete. Literatura nu rezumă la ea însăşi această mare politică, această mare etică discursivă; şi nici nu se reduce în întregime la ea; dar îşi are în această politică şi etică locul său şi condiţia sa de existenţă.

De unde şi dublul său raport cu adevărul şi cu puterea. În vreme ce fabulosul nu poate să funcţioneze decît într-o indecizie între adevărat şi fals, literatura se instaurează printr-o decizie de ne-adevăr: ea se prezintă în mod explicit pe ea însăşi ca artificiu, dar angajîndu-se să producă efecte de adevăr recognoscibile ca atare; importanţa acordată, în epoca clasică, naturalului şi imitaţiei reprezintă, neîndoielnic, una din primele maniere de a formula această funcţionare "în adevăr" a literaturii. Ficţiunea a înlocuit, aşadar, fabulosul, romanul se eliberează de romanesc şi nu se va dezvolta decît eliberîndu-se cît mai complet de el. Literatura face, aşadar, parte din marele sistem de constrîngeri prin care Occidentul a silit cotidianul să intre în discurs; locul său este, însă, unul special: în îndîrjirea ei de a căuta cotidianul sub el însuşi, de a depăşi limitele, de a spulbera cu brutalitate sau insidios secretele, de a deplasa regulile şi codurile, de a spune inavuabilul, ea va tinde, prin urmare, să se plaseze în afara legii sau, măcar, de a lua asupra ei însăşi povara scandalului, a transgresiunii şi a revoltei. Mai mult decît oricare altă formă de limbaj, ea rămîne discursul "infamiei": ei îi revine sarcina de a spune indicibilul extrem – răul maxim, secretul suprem, intolerabilul, neruşinatul. Fascinaţia pe care le exercită, de ani şi ani de zile, una asupra alteia psihanaliza şi literatura este, din acest punct de vedere, semnificativă. Dar nu trebuie să uităm că această poziţie cu totul singulară a literaturii nu este decît efectul unui anumit dispozitiv de putere care traversează, în Occident, economia discursului şi strategiile adevăratului.

Spuneam, la început, că mi-ar plăcea ca aceste texte să fie citite asemeni unor "nuvele". Era, desigur, exagerat spus; nici una nu va egala vreodată cea mai măruntă povestire al lui Cehov, Maupassant sau James. Nici "cvasi-", nici "sub-literatură", aceste texte nu reprezintă nici măcar schiţa unui gen; ci, în dezordine, zgomot şi chin, lucrarea puterii asupra vieţilor, şi discursul care se naşte de aici. *Manon Lescaut*[*] povesteşte una dintre istoriile care urmează.

[*] A.F. Prévost, *Les Aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lascaut*, Amsterdam, 1733.

Încorporarea spitalului în tehnologia modernă

În ce moment a început spitalul să fie considerat ca un instrument terapeutic, altfel spus ca un instrument de intervenţie în maladie, ca un instrument capabil, prin el însuşi şi prin fiecare dintre efectele sale, să îngrijească un bolnav?

Spitalul ca instrument terapeutic este, într-adevăr, un concept relativ modern, dat fiind că datează de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. În jurul anului 1760 şi-a făcut apariţia ideea că spitalul putea şi trebuia să fie un instrument menit a-l vindeca pe bolnav. Acest lucru se petrece prin intermediul unei noi practici: vizita şi observarea sistematică şi comparată a spitalelor.

În Europa, asistăm la începutul unei serii de călătorii de studii. Printre acestea, cea a englezului Howard[*], care a străbătut spitalele şi închisorile continentului între 1775 şi 1780; ca şi cea a francezului Tenon[**], trimis la cererea Academiei de Ştiinţe, în momentul cînd se punea problema reconstrucţiei stabilimentului Hôtel-Dieu din Paris.

Aceste călătorii de studii prezentau mai multe caracteristici:

1) Finalitatea lor era aceea de a defini, pe baza unei anchete, un program de reformă sau de reconstrucţie al spitalelor. Atunci cînd Academia de Ştiinţe s-a hotărît să-l trimită pe Tenon în diferite ţări europene ca să ancheteze cu privire la situaţia spitalelor, acesta a scris următoarea frază care mi se pare foarte importantă: “Spitalele deja existente trebuie să permită evaluarea meritelor şi defectelor noului spital”.

Se consideră, atunci, că nici o teorie medicală nu este suficientă în ea însăşi pentru a defini un program spitalicesc. În plus, nici un plan arhitectural abstract nu este în măsură să ofere formula spitalului bun. Este vorba, într-adevăr, despre o problemă complexă, ale cărei efecte şi consecinţe nu sînt foarte bine cunoscute. Spitalul acţionează asupra bolilor, poate uneori să le agraveze, să le multiplice sau, din contră, să le atenueze.

---

[*] J. Howard, *The State of Prisons in England and Wales*, London, Warrington, 2 vol., 1777-1780 (*État des prisons, des hôpitaux et des maisons de force*, trad. fr. J.P. Bérenger, Paris, Lagrange, 2 vol., 1788).

[**] J.-R. Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Paris, Royez, 1788.

Numai o critică empirică asupra acestui obiect nou care este spitalul, interogat şi izolat într-un mod cu totul nou, va putea să ofere ideea unui program modern de construire a spitalelor. Spitalul încetează, prin urmare, să mai fie o simplă figură arhitecturală, făcînd de-aici înainte parte dintr-un fapt medico-spitalicesc care se cere studiat la fel ca şi climatele, maladiile etc.

2) Aceste anchete furnizează puţine detalii cu privire la aspectul exterior al spitalului şi la structura generală a edificiului. Nu era vorba de nişte descrieri de monumente, asemănătoare celor pe care le întocmeau clasicii călători din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, ci de nişte descrieri funcţionale. Howard şi Tenon dădeau, într-adevăr, seamă de numărul de bolnavi per spital, de relaţia dintre numărul pacienţilor şi numărul paturilor, de spaţiul util al instituţiei, de mărimea şi înălţimea sălilor, de cantitatea de aer de care dispunea fiecare bolnav şi, în sfîrşit, de rata mortalităţii şi a vindecării.

Ei căutau, de asemenea, să determine relaţiile care puteau să existe între fenomenele patologice şi condiţiile proprii fiecărui stabiliment în parte. Astfel, Tenon cerceta care erau condiţiile particulare în care erau cel mai bine îngrijite cazurile spitalizate pentru răni şi care erau, pentru răniţi, împrejurările cele mai puţin favorabile. În felul acesta, el stabilea o corelaţie între rata crescută a mortalităţii printre răniţi şi proximitatea cu bolnavii atinşi de febră malignă, cum se spunea pe atunci. El demonstra, totodată, că rata mortalităţii parturientelor creştea atunci cînd acestea erau internate într-o încăpere situată deasupra răniţilor.

La fel studia Tenon şi traiectele, deplasările, mişcările din interiorul spitalului, în special parcursurile urmate de lenjeria curată, de cearşafuri, de lenjeria murdară, de prosoapele folosite de răniţi etc. El încerca să determine cine transporta acest material, unde-l ducea, unde era el spălat, cui îi era distribuit. După părerea lui, aceste parcursuri explicau diferite fapte patologice caracteristice spitalelor.

El mai analiza, totodată, şi de ce trepanaţia, una dintre operaţiile cel mai frecvent practicate în acea epocă, se desfăşura mult mai bine la spitalul englez din Bethleem decît la Hôtel-Dieu din Paris. Existau cumva factori interni din structura spitalicească şi din modul de repartizare a bolnavilor care explicau această situaţie? Întrebarea se punea în funcţie de situarea sălilor, de repartizarea lor, de transportul lenjeriei murdare.

3) Autorii acestor descrieri funcţionale a organizării medico-spaţiale a spitalului nu erau, cu toate acestea, arhitecţi. Tenon era medic, şi în această calitate l-a desemnat Academia de Ştiinţe să viziteze spitalele. Şi chiar dacă

Howard nu era medic, el a fost, totuşi, un precursor al filantropilor şi deţinea o competenţă aproape socio-medicală.

Aşa a apărut un nou mod de a vedea spitalul, conceput ca un mecanism care trebuie să îngrijească şi, pentru aceasta, trebuind, mai întîi, să îndrepte efectele patologice pe care el putea să le producă.

S-ar putea afirma că acest lucru nu este nou, că de multă vreme spitalele se consacrau îngrijirii bolnavilor; se poate afirma că ceea ce se descoperă în secolul al XVIII-lea este faptul că spitalele nu vindecă atît cît ar trebui; că nu este vorba de altceva decît de o rafinare a exigenţelor clasice cu privire la instrumentul spitalicesc.

Aş vrea să formulez o serie de obiecţii la această ipoteză. Spitalul care funcţiona în Europa de pe vremea Evului Mediu nu constituia cîtuşi de puţin o modalitate de a vindeca şi nici măcar nu fusese conceput pentru aceasta. În istoria îngrijirilor oferite bolnavului în Occident au existat, în realitate, două categorii distincte care nu se suprapuneau, care se întîlneau deseori, dar care erau fundamental diferite: medicina şi spitalul.

Spitalul ca instituţie importantă, esenţială chiar pentru viaţa urbană a Occidentului cu începere din Evul Mediu nu este o instituţie medicală. În acea epocă, medicina nu este o profesiune spitalicească. Este important să reţinem această situaţie pentru a înţelege inovaţia pe care o reprezintă introducerea, în secolul al XVIII-lea, a unei medicini spitaliceşti sau a unui spital medico-terapeutic. Voi încerca să arăt diferenţa dintre aceste două categorii pentru a situa această inovaţie.

Înainte de secolul al XVIII-lea, spitalul era în primul rînd o instituţie de asistenţă pentru cei săraci. El era, totodată, şi o instituţie de separare şi de excludere. Săracul, ca atare, avea nevoie de asistenţă; ca bolnav, el era purtătorul unei maladii pe care risca s-o propage. Pe scurt, era periculos. De aici, existenţa necesară a spitalului, atît pentru a strînge bolnavii la un loc, cît şi pentru a-i feri pe ceilalţi de pericolul pe care ei îl reprezentau. Pînă în secolul al XVIII-lea, personajul ideal al spitalului nu era, aşadar, bolnavul, cel care trebuia îngrijit, ci săracul, care era deja muribund. Este vorba, în acest din urmă caz, de o persoană care necesită o asistenţă materială şi spirituală, care are nevoie să primească ultimul ajutor şi ultimul sacrament. Aceasta era funcţia esenţială a spitalului.

Se spunea pe atunci – nu fără motiv – că spitalul era un loc unde veneai ca să mori. Personalul spitalicesc nu se străduia să-l îngrijească pe bolnav, ci să-i obţină mîntuirea. Era un personal caritativ (alcătuit din membri ai bisericii şi din laici) care munceau la spital pentru a face operă de mizericordie şi a se asigura, astfel, de mîntuirea viitoare. Prin urmare,

instituţia servea la salvarea sufletului celui bolnav în clipa morţii, ca şi al personalului care-l îngrijea. El exercita o funcţie de trecere de la viaţă spre moarte, de salvare spirituală, mult mai mult decît o funcţie materială, şi aceasta separîndu-i pe indivizii periculoşi de restul populaţiei.

Pentru studierea semnificaţiei generale a spitalului în Evul Mediu şi în timpul Renaşterii, trebuie citită *Cartea vieţii active de la Hôtel-Dieu*[*], scrisă de un parlamentar, care a fost administrator al acestui stabiliment, într-o limbă plină de metafore – un soi de *Roman de la rose* al spitalizării –, dar care reflectă cît se poate de bine amestecul dintre funcţiile de asistenţă şi cele de conversie spirituală ce incumbau pe atunci spitalului.

Acestea erau caracteristicile spitalului pînă la începutul secolului al XVIII-lea. Spitalul general, loc de internare în care se înghesuiau şi se amestecau bolnavi, nebuni, prostituate etc., continuă să fie, la jumătatea secolului al XVII-lea, un soi de instrument mixt de excludere, de asistenţă şi de conversie spirituală care ignoră funcţia medicală.

În ceea ce priveşte practica medicală, nici unul dintre elementele care o integrau şi îi slujeau ca justificare ştiinţifică nu o predestinau să fie o medicină spitalicească. Medicina medievală, şi încă cea din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, era profund individualistă, individualistă pentru medic, căruia i se recunoştea condiţia după o iniţiere asigurată de corporaţia medicală însăşi. Ea cuprindea o stăpînire a textelor şi transmiterea unor formule mai mult sau mai puţin secrete. Experienţa spitalicească nu făcea parte din formarea ritualică a medicului.

Intervenţia medicului în cazul bolii gravita în jurul conceptului de criză. Medicul trebuia să observe boala şi pe bolnav încă de la apariţia primelor simptome pentru a determina momentul în care urma să se producă criza. Criza reprezenta momentul cînd în bolnav se înfruntau natura sa sănătoasă şi răul care îl lovise. În această luptă între natură şi boală, medicul trebuia să observe semnele, să prevadă evoluţia şi să favorizeze, pe cît posibil, triumful sănătăţii şi al naturii asupra bolii. În cură, intrau în joc natura, boala şi medicul. În această luptă, medicul îndeplinea o funcţie de predicţie, de arbitru şi de aliat al naturii împotriva bolii. Acest soi de bătălie sub forma căreia se desfăşura cura nu putea să se deruleze decît printr-o relaţie individuală între medic şi bolnav. Ideea unei largi serii de observaţii, culese înăuntrul spitalului, care să permită reliefarea caracteristicilor generale ale unei maladii şi ale elementelor sale particulare etc. nu făcea parte din practica medicală.

[*] Maître Jehan Henri (cantor la Notre-Dame şi preşedinte al Camerei de anchete din Parlament), *Le Livre de vie active des religieuses de Hôtel-Dieu de Paris*, Paris, 1480.

Nimic, astfel, din practica medicală a epocii nu permitea organizarea cunoştinţelor spitaliceşti. Şi nici organizarea spitalului nu permitea intervenţia medicinei. Drept urmare, pînă la jumătatea secolului al XVIII-lea, spitalul şi medicina vor rămîne două domenii separate. Dar cum s-a produs transformarea, cum, adică, s-a "medicalizat" spitalul şi cum s-a ajuns la medicina spitalicească?

Principalul factor al acestei transformări nu l-a constituit căutarea unei acţiuni pozitive a spitalului asupra bolnavului şi bolii, ci pur şi simplu anularea efectelor negative ale spitalului. Nu era vorba în primul rînd de o medicalizare a spitalului, ci de purificarea lui de efectele sale nocive, de dezordinea pe care o prilejuia. Prin dezordine se înţelege, în acest caz, maladiile pe care această instituţie putea să le producă la persoanele internate şi să le propage în oraşul în care se afla aceasta. Spitalul constituia, astfel, un focar permanent de dezordine economică şi socială.

Această ipoteză a unei "medicalizări" a spitalului prin eliminarea dezordinii pe care el o producea este confirmată de faptul că cea dintîi mare organizare spitalicească a Europei a apărut în secolul al XVII-lea, mai cu seamă în spitalele maritime şi militare. Punctul de plecare al reformei spitaliceşti nu a fost spitalul civil, ci spitalul maritim, care era un loc de dezordine economică. Într-adevăr, plecînd de la el se organiza traficul de mărfuri, de obiecte preţioase şi alte materii rare ce proveneau din colonii. Traficantul care se prefăcea că este bolnav era condus la spital încă de la debarcare. Aici, el ascundea obiectele pe care le sustrăgea, în felul acesta, controlului economic al vămii. Marile spitale maritime din Londra, Marsilia sau La Rochelle deveneau, astfel, locul unui vast trafic împotriva căruia protestau autorităţile fiscale.

Astfel, deci, cel dintîi regulament spitalicesc care apare în secolul al XVII-lea se referă la inspectarea lăzilor pe care marinarii, medicii şi farmaciştii le păstrau în spitale. Începînd cu acest moment, cuferele puteau fi inspectate şi se putea înregistra conţinutul lor. Dacă se găseau mărfuri destinate contrabandei, proprietarii erau imediat pedepsiţi. Astfel îşi face apariţia, în acest regulament, o primă anchetă economică.

În plus, o altă problemă apare în aceste spitale maritime şi militare: aceea a carantinei, adică a bolilor epidemice pe care puteau să le aducă persoanele care debarcau. Lazareturile instalate, de pildă, la Marsilia şi La Rochelle constituiau un soi de spital perfect. E însă vorba, în primul rînd, de un tip de spitalizare ce nu concepe spitalul ca pe un instrument de cură, ci mai degrabă ca pe un mijloc de a împiedica apariţia unui focar de dezordine economică şi medicală.

Dacă spitalele maritime şi militare au devenit modele ale reorganizării spitaliceşti e, aşadar, pentru că, o dată cu mercantilismul, reglementările economice au devenit mai stricte. Dar şi pentru că valoarea omului creştea de fiecare dată mai mult. Într-adevăr, tocmai aceasta e epoca în care formarea individului, capacitatea şi aptitudinile sale au început să aibă un preţ pentru societate.

Să luăm exemplul armatei. Pînă în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, nu exista nici o dificultate în a recruta soldaţi. Era suficient să deţii nişte mijloace financiare. Existau, în Europa, şomeri, vagabonzi, mizerabili dispuşi să se înroleze în armata indiferent cărei puteri, naţionale sau religioase. La sfîrşitul secolului al XVII-lea, introducerea puştii face ca armata să devină mult mai tehnică, mai subtilă şi mai costisitoare. Pentru a deprinde mînuirea unei puşti, este nevoie de o ucenicie, de manevre, de instrucţii. În felul acesta, preţul unui soldat ajunge să-l întreacă pe acela al unui simplu muncitor, iar costul armatei se transformă într-un capitol bugetar important pentru toate ţările. Iată de ce, atunci cînd un soldat este format, el nu poate fi lăsat să moară. Dacă moare, acest lucru trebuie să se întîmple într-o bătălie, ca soldat, nu din pricina unei maladii. Nu trebuie să uităm că, în secolul al XVII-lea, rata mortalităţii soldaţilor era foarte ridicată. Cu titlu de exemplu, o armată austriacă care a plecat din Viena spre Italia a pierdut cinci şesimi din efectivul său înainte de a ajunge la locul luptei. Aceste pierderi cauzate de boli, epidemii şi dezertări constituiau o problemă relativ curentă.

Plecînd de la această transformare tehnică a armatei, spitalul militar devine o problemă tehnică şi militară importantă: 1) oamenii din spitalul militar trebuiau supravegheaţi să nu dezerteze deoarece fuseseră formaţi la un cost ridicat; 2) ei trebuiau îngrijiţi ca să nu moară de boală; 3) trebuia, în sfîrşit, să nu se ajungă ca, o dată restabiliţi, ei să mimeze boala pentru a rămîne în camere etc.

A apărut, în consecinţă, o reorganizare administrativă şi politică: un control nou al autorităţii în incinta spitalului militar. La fel s-a întîmplat şi cu spitalul maritim cu începere din momentul în care tehnica maritimă a devenit mai complexă şi cînd nici aici nu se mai putea accepta pierderea unei persoane formate la un cost ridicat.

Cum s-a realizat această reorganizare a spitalului? Reamenajarea spitalelor maritime şi militare nu se bazează pe o tehnică medicală, ci în primul rînd pe o tehnologie pe care am putea s-o calificăm drept politică, şi anume disciplina.

Disciplina este o tehnică de exercitare a puterii care n-a fost, la drept vorbind, inventată, ci mai curînd elaborată de-a lungul secolului al XVIII-lea.

Într-adevăr, ea existase de-a lungul istoriei, în Evul Mediu şi chiar în Antichitate. Din acest punct de vedere, mînăstirile constituie un exemplu de loc al puterii înăuntrul căruia domnea un sistem disciplinar. Sclavia şi marile companii sclavagiste existente în coloniile spaniole, engleze, franceze, olandez etc. erau şi ele nişte modele de mecanisme disciplinare. Dacă am merge pînă la legiunea romană, am găsi şi acolo un model de disciplină.

Mecanismele disciplinare datează, astfel, din vremuri vechi, dar ele apar izolate şi fragmentate pînă în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, cînd puterea disciplinară se perfecţionează, transformîndu-se într-o nouă tehnică de gestionare a omului. Se vorbeşte frecvent despre invenţiile tehnice ale secolului al XVII-lea – tehnologia chimică, metalurgia etc. –, dar nu se spune nimic despre invenţia tehnică reprezentată de acest nou mod de a guverna omul, de a-i controla multiplele sale aspecte, de a le utiliza la maximum şi de a ameliora produsul util al muncii sale, al activităţilor sale graţie unui sistem de putere care permite controlul lor. În marile fabrici care încep să apară, în armată, în şcoli, cînd în întreaga Europă se observă marile progrese ale alfabetizării, apar aceste noi tehnici de putere care constituie marile invenţii ale secolului al XVII-lea.

Plecînd de la exemplul şcolii şi de la acela al armatei, ce anume vedem apărînd în această epocă?

1) O artă a repartizării spaţiale a indivizilor. În armata secolului al XVII-lea, indivizii sînt îngrămădiţi, formează un conglomerat, cu cei mai puternici şi mai capabili înainte şi cu cei care nu ştiu să lupte, sînt laşi şi ameninţă să fugă pe flancuri sau în mijloc. Forţa unui corp militar rezida, atunci, în efectul de densitate al acestei mase umane.

În secolul al XVIII-lea, din contră, începînd din momentul cînd soldatul primeşte o puşcă, este necesară studierea distribuţiei indivizilor cu scopul de a-i plasa convenabil acolo unde eficacitatea lor va putea să fie maximă. Disciplina militară începe din momentul cînd un soldat este învăţat cum să se plaseze, cum să se deplaseze, cum să fie acolo unde trebuie să fie.

În şcolile secolului al XVII-lea, la fel, elevii sînt înghesuiţi. Profesorul îl chema pe unul dintre ei, îi ţinea cîteva minute un curs, după care îl trimitea la loc şi-l chema pe altul, şi tot aşa. Învăţămîntul colectiv oferit tuturor elevilor în mod simultan presupunea o repartizare spaţială a clasei.

Disciplina este, mai presus de orice, o analiză a spaţiului; individualizarea prin intermediul spaţiului, plasarea corpurilor într-un spaţiu individualizat este cea care permite clasificarea şi combinarea.

2) Disciplina nu îşi exercită controlul asupra rezultatului unei acţiuni, ci asupra dezvoltării acesteia. În fabricile de tip corporativ ale secolului al XVII-

lea, ceea ce se cerea de la muncitor şi de la maistru era fabricarea unui produs înzestrat cu calităţi particulare. Modul de a fabrica aceste produse depindea de ceea ce se transmitea de la o generaţie la alta. Controlul nu afecta modul de producţie. În mod asemănător, un soldat era învăţat cum să se bată, cum să fie mai tare decît adversarul în lupta individuală sau pe cîmpul de luptă.

Cu începere din secolul al XVIII-lea s-a dezvoltat o artă a corpului uman. Se începe prin a se observa mişcările executate, prin a se determina care dintre ele sînt cele mai eficace, mai rapide şi mai potrivite. Aşa îşi face apariţia, în fabrici, faimosul şi sinistrul personaj al contramaistrului, însărcinat să observe nu dacă se munceşte, ci cum s-ar putea munci mai repede şi cu mişcări mai bine adaptate. În armată îşi fac apariţia subofiţerul şi, o dată cu el, exerciţiile, manevrele şi descompunerea mişcărilor în timp. Celebru regulament al infanteriei, care asigură victoria lui Frederic de Prusia, cuprinde o serie de mecanisme de conducere a mişcărilor corpului.

3) Disciplina este o tehnică de putere care implică o supraveghere constantă şi continuă a indivizilor. Nu este suficient ca aceştia să fie observaţi din cînd în cînd sau să se vadă dacă ceea ce fac corespunde regulilor. Ei trebuie supravegheaţi neîncetat pentru ca activitatea să se realizeze, trebuie supuşi unei piramide permanente de supraveghere. Aşa şi-au făcut apariţia, în armată, o serie continuă de grade, care merg de la general pînă la simplul soldat, şi un sistem de inspecţii, treceri în revistă, parade, defilări etc. care permite observarea în permanenţă a fiecărui individ.

4) Disciplina presupune un registru permanent: adnotări cu privire la individ, relatarea evenimentelor, element disciplinar, comunicarea informaţiilor către eşaloanele superioare astfel încît nici un amănunt să nu scape vîrfului ierarhiei.

În sistemul clasic, exerciţiul puterii era confuz, global şi discontinuu. Era vorba de puterea suverană asupra unor grupuri integrate pe familii, cetăţi, parohii, adică pe unităţi globale. Nu era vorba de o putere acţionînd continuu asupra individului.

Disciplina reprezintă ansamblul de tehnici în virtutea cărora sistemele de putere au ca obiectiv şi ca rezultat singularizarea indivizilor. Ea constituie puterea de individualizare al cărei instrument fundamental constă în examen. Examenul este supravegherea permanentă, clasificatoare, care permite repartizarea indivizilor, judecarea, evaluarea, localizarea şi, astfel, utilizarea lor la maximum. Prin intermediul examenului, individualitatea devine un element pentru exercitarea puterii.

Introducerea unor mecanisme disciplinare în spaţiul dezordonat al spitalului avea să permită medicalizarea acestuia. Toate cele expuse pînă acum explică de ce spitalul a fost disciplinat: motivele economice, valoarea atribuită individului, dorinţa de a se evita propagarea epidemiilor explică controlul disciplinar la care sînt supuse spitalele. Dar dacă această disciplină îmbracă un caracter medical, dacă această putere disciplinară este încredinţată medicului, acest fapt se datorează unei transformări a cunoaşterii medicale. Formarea unei medicini spitaliceşti se cuvine atribuită, pe de o parte, introducerii disciplinei în spaţiul spitalicesc şi, pe de altă parte, transformării pe care o înregistrează în această epocă practicarea medicinei.

În sistemul epistemic şi epistemologic al secolului al XVIII-lea, marele model de inteligibilitate al maladiilor îl reprezintă botanica, mai exact clasificarea lui Linné. Aceasta implică necesitatea de a gîndi maladiile ca pe un fenomen natural. Ca şi pentru plante, există, în cazul bolilor, specii diferite, caracteristici observabile, tipuri de evoluţie. Boala este natura, însă o natură datorată acţiunii particulare a mediului asupra individului. Atunci cînd persoana sănătoasă este supusă unor acţiuni ale mediului, ea serveşte drept punct de sprijin pentru boală, fenomen-limită al naturii. Aerul, apa, alimentaţia, regimul general de viaţă constituie bazele pe care se dezvoltă, într-un individ, diferitele tipuri de boli.

În această perspectivă, cura este dirijată de o intervenţie medicală care nu vizează să atingă boala propriu-zisă, ca în medicina crizei, ci, aproape în marginea bolii şi a organismului, care se orientează spre mediul ambiant: aerul, apa, temperatura, regimul, alimentaţia etc. O medicină a mediului este cea care se constituie, în măsura în care boala este considerată un fenomen natural care ascultă de nişte legi naturale.

Iată de ce tocmai în articularea acestor două procese – deplasarea intervenţiei medicale şi aplicarea disciplinei la spaţiul spitalicesc – se întîlneşte originea spitalului medical. Aceste două fenomene, de origine diferită, aveau să poată să se întîlnească graţie introducerii unei discipline spitaliceşti a cărei funcţie era aceea de a garanta anchetele, supravegherea, aplicarea disciplinei în lumea dezordonată a bolnavilor şi a bolilor şi, în sfîrşit, de a transforma starea locului care îi cuprindea pe bolnavi. Totodată, aceştia au fost individualizaţi şi repartizaţi într-un spaţiu în care puteau fi supravegheaţi şi în care puteau fi notate evenimentele care aveau loc; s-au modificat, în egală măsură, aerul pe care aceştia îl respirau, temperatura ambiantă, apa potabilă, regimul, astfel încît noul chip al spitalului, impus de introducerea disciplinei, să aibă o funcţie terapeutică.

Dacă admitem ipoteza că spitalul s-a născut din tehnicile puterii disciplinare şi din medicina de intervenţie asupra mediului, vom putea să înţelegem diferitele caracteristici ale acestei instituţii.

1) Localizarea spitalului şi repartizarea internă a spaţiului. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, chestiunea spitalului este mai presus de orice o chestiune de spaţiu. Este vorba, mai întîi, de a şti unde anume va trebui situat spitalul pentru ca el să înceteze a mai fi un loc sumbru, întunecat şi confuz, situat în inima oraşului, în care oamenii ajung înainte să moară, propagînd în mod periculos miasme, aer contaminat, apă murdară etc. Va trebui ca locul în care va fi situat spitalul să se conformeze controlului sanitar al oraşului. Localizarea spitalului trebuia să fie determinată plecînd de la o medicină a spaţiului urban.

Trebuia, apoi, ca şi distribuţia internă a spaţiului în spital să fie calculată în funcţie de anumite criterii: dacă exista convingerea că o acţiune asupra mediului avea darul de a-i însănătoşi pe bolnavi, în jurul fiecărui bolnav trebuia, atunci, creat un mic spaţiu individualizat, specificat, modificabil în funcţie de pacient, de boală şi de evoluţia acesteia. Era necesar să se obţină o autonomie funcţională şi medicală a spaţiului de supravieţuire al bolnavului. S-a stabilit, astfel, principiul după care paturile nu trebuie ocupate cu mai mult de un bolnav. Astfel a fost suprimat patul-dormitor, în care uneori puteau să se îngrămădească pînă la şase persoane.

Va trebui, de asemenea, ca în jurul bolnavului să se creeze un mediu modificabil care să permită mărirea temperaturii, împrospătarea aerului, dirijarea lui spre un singur bolnav etc. Pornind de aici se dezvoltă cercetări cu privire la individualizarea spaţiului de viaţă şi a respiraţiei bolnavilor, inclusiv în saloanele colective. Astfel, s-a ajuns, de exemplu, la formularea proiectului de a se izola patul fiecărui bolnav cu ajutorul unor cearşafuri aşezate pe laturi şi deasupra, pentru a se permite circulaţia aerului evitîndu-se, totodată, propagarea miasmelor.

Toate acestea ne arată felul în care, într-o structură particulară, spitalul constituie un mijloc de intervenţie asupra bolnavului. Arhitectura spitalicească trebuie să reprezinte factorul şi instrumentul curei spitaliceşti. Spitalul în care bolnavii se duceau ca să moară trebuie să dispară. Arhitectura spitalicească devine un instrument curativ, la fel ca şi un regim alimentar, o sîngerare sau oricare altă acţiune medicală. Spaţiul spitalicesc a fost medicalizat în funcţia şi efectele sale. Aceasta este prima caracteristică a transformării spitalului la sfîrşitul secolului al XVIII-lea.

2) Transformarea sistemului de putere în interiorul spitalului. Pînă la jumătatea secolului al XVIII-lea, personalul religios, rareori laic, exercită

puterea. El este însărcinat cu viaţa cotidiană a spitalului, cu salvarea şi alimentaţia persoanelor internate. Medicul nu era chemat decît pentru a se ocupa de bolnavii cel mai grav atinşi. Mai puţin decît de o acţiune reală, era vorba, de fapt, de o garanţie, de o simplă justificare. Vizita medicală era un ritual foarte neregulat. În principiu, ea avea loc o dată pe zi şi pentru sute de bolnavi. În plus, medicul depindea din punct de vedere administrativ de personalul religios, care avea puterea de a-l concedia.

Începînd din momentul în care spitalul e conceput ca un instrument de cură şi cînd împărţirea spaţiului devine un mijloc terapeutic, medicul îşi asumă principala responsabilitate a organizării spitaliceşti. El este cel consultat pentru a se determina cum anume trebuie construit şi organizat un spital; de aceea a realizat Tenon amintita anchetă. Forma de mînăstire, proprie comunităţii religioase, utilizată pînă acum pentru organizarea spitalului, este interzisă. În plus, dacă regimul alimentar, aerisirea etc. devin instrumente ale curei, controlînd regimul bolnavului, medicul este însărcinat, pînă la un anumit punct, cu funcţionarea economică a spitalului, care, pînă atunci, fusese un privilegiu al ordinelor religioase.

În acelaşi timp, prezenţa medicului în spital se reafirmă şi se intensifică. Numărul vizitelor creşte într-un ritm susţinut de-a lungul întregului secol al XVIII-lea. În 1680, la Hôtel-Dieu din Paris, medicul trecea o dată pe zi; în mod cu totul diferit, în secolul al XVIII-lea s-au stabilit diverse regulamente prin care s-a specificat, succesiv, că trebuiau efectuate vizite nocturne pentru bolnavii cel mai grav; că fiecare vizită trebuia să dureze două ore; şi, pentru a încheia, în 1770, că un medic trebuia să rezideze în interiorul spitalului pentru a fi măsură să intervină, dacă era necesar, la orice oră din zi şi din noapte.

Aşa s-a ajuns la apariţia personajului medicului de spital, care nu existase înainte. Pînă în secolul al XVIII-lea, marii medici nu proveneau din spitale. Erau medici consultanţi care îşi cîştigaseră prestigiul graţie unui număr de vindecări spectaculoase. Medicul la care recurgeau comunităţile religioase pentru efectuarea de vizite în spital era cel mai adesea cel mai slab din breasla sa. Marele medic de spital, cu atît mai competent cu cît era mai mare experienţa sa în aceste instituţii, este o invenţie a secolului al XVIII-lea. Tenon, de pildă, a fost medic de spital; la fel, munca pe care Pinel a realizat-o la Bicêtre n-a fost posibilă decît graţie experienţei dobîndite în mediul spitalicesc.

Această inversare a ordinii ierarhice în interiorul spitalului prin execitarea puterii de către medic se reflectă în ritualul vizitei: defilarea aproape religioasă, condusă de medic, a întregii ierarhii a spitalului: asistenţi,

elevi, infirmiere etc. prezentîndu-se în faţa patului fiecărui bolnav în parte. Acest ritual codificat al vizitei, care desemnează locul pe care-l ocupă puterea medicală, se regăseşte şi în regulamentele spitaliceşti din secolul al XVIII-lea. Aceste regulamente indică unde anume trebuie să stea fiecare persoană, precizează faptul că trecerea medicului trebuie anunţată de un clopoţel, că infirmiera trebuie să stea aproape de uşă, cu un caiet în mînă, şi să-l însoţească pe medic atunci cînd acesta pătrunde în salon etc.

3) Organizarea unui sistem de registre permanent şi complet, în măsura posibilului, pentru consemnarea a tot ce se petrece. Să ne uităm, mai întîi, la metodele de identificare a bolnavului. Acestuia i se prindea de încheietura braţului o etichetă pentru a putea fi deosebit atît viu, cît şi atunci cînd murea. Pe partea de sus a patului era atîrnată o fişă ce cuprindea numele bolnavului şi boala de care acesta suferea. Se începe, de asemenea, utilizarea unei serii de registre care strîng şi transmit informaţia: registrul general al intrărilor şi ieşirilor în care se înscria numele bolnavului, diagnosticul medicului care-l primea, salonul în care se afla şi, la sfîrşit, dacă decedase sau, din contră, fusese vindecat; registrul fiecărui salon în parte, pregătit de infirmiera şefă; registrul farmaciei, în care figurau reţetele; registrul cu directivele pe care medicul le formula în timpul vizitei cu privire la reţete, tratamentul prescris, diagnostic etc.

Într-un final, medicilor li s-a impus obligaţia de a-şi confrunta experienţa cu registrele – cel puţin o dată pe lună, aşa cum preciza, în 1785, regulamentul de la Hôtel-Dieu –, cu scopul de a nota diferitele tratamente administrate, cele care au dat rezultate satisfăcătoare, medicii care au înregistrat cele mai multe succese, dacă maladiile epidemice treceau de la un salon la altul etc. În felul acesta, în interiorul spitalului se formează o colecţie de documente. Şi, astfel, acesta constituie nu doar un loc de cură, ci şi un loc de producere a cunoaşterii medicale. Cunoaşterea medicală, care, pînă în secolul al XVIII-lea, era localizată în cărţi, într-un soi de jurisprudenţă medicală concentrată în marile tratate clasice ale medicinei, începe să ocupe un loc care nu mai e textul, ci spitalul. Nu mai este vorba de ceea ce e scris şi tipărit, ci de ceea ce se adună zi de zi în tradiţia vie, activă şi actuală pe care o reprezintă spitalul.

Acesta e modul în care s-a afirmat, în cursul perioadei 1780-1790, formarea normativă a medicului de spital. Această instituţie, pe lîngă un loc de cură, este şi un loc de formare medicală. Clinica apare ca o dimensiune esenţială a spitalului. Înţeleg aici prin “clinică” organizarea spitalului ca loc de formare şi de transmitere a cunoştinţelor. În plus, o dată cu introducerea disciplinei spaţiului spitalicesc – care permite atît oferirea de îngrijiri, cît şi

acumularea de cunoştinţe şi formarea –, medicina oferă, ca obiect de observaţie, un cîmp foarte vast, limitat, pe de o parte, de individul însuşi, şi, de cealaltă, de populaţia în întregul ei.

Prin aplicarea disciplinei la spaţiul spitalicesc şi prin faptul că devine posibilă izolarea fiecărui individ în parte, instalarea lui într-un pat, prescrierea unui regim etc., sîntem conduşi spre o medicină individualizantă. Căci, într-adevăr, individul va fi cel observat, supravegheat, cunoscut şi îngrijit. Individul erupe, aşadar, ca obiect al cunoaşterii şi al practicii medicale.

În acelaşi timp, graţie sistemului spaţiului spitalicesc disciplinat, pot fi observaţi un număr foarte mare de indivizi. Registrele ţinute cotidian, atunci cînd sînt comparate cu cele ale altor spitale sau ale altor regiuni, permit studierea fenomenelor patologice comune întregii populaţii.

Graţie tehnologiei spitaliceşti, individul şi populaţia se prezintă simultan ca obiecte ale cunoaşterii şi ale intervenţiei medicale. Redistribuirea acestor două medicini va constitui un fenomen propriu secolului al XIX-lea. Medicina care se formează în cursul secolului al XVIII-lea este în acelaşi timp o medicină a individului şi a populaţiei.

Foucault

[Tradiţia filosofică în care ar fi să se înscrie cu adevărat Foucault este aceea *critică* a lui Kant, şi am putea][*] să numim întreprinderea sa *Istoria critică a gîndirii*. Prin aceasta nu trebuie să înţelegem însă o istorie a ideilor care ar fi, în acelaşi timp, şi o analiză a erorilor pe care am avea putinţa, ulterior, să le măsurăm; şi nici o descifrare a necunoaşterilor de care acestea sînt legate şi de care ar putea să depindă ceea ce gîndim azi. Dacă prin gîndire înţelegem actul care instaurează, în diversele lor relaţii posibile, un subiect şi un obiect, istoria critică a gîndirii va fi o analiză a condiţiilor în care s-au format sau modificat anumite relaţii dintre subiect şi obiect, în măsura în care acestea sînt constitutive pentru o cunoaştere posibilă. Nu este vorba de a defini condiţiile formale ale unui raport cu obiectul: după cum nu e vorba nici de evidenţierea condiţiilor empirice care au putut, la un moment dat, să-i permită subiectului în general să ia act de un obiect deja dat în cadrul realului. Problema este de a determina ce anume trebuie să fie subiectul, cărei condiţionări îi este supus, ce statut trebuie să deţină, ce poziţie trebuie să ocupe în cadrul realului sau al imaginarului pentru a deveni subiect legitim al unui tip sau altul de cunoaştere; este vorba, pe scurt, de a-i determina modul propriu de "subiectivare"; căci acesta nu este, evident, acelaşi dacă cunoaşterea avută în vedere are forma exegezei unui text sacru, a unei observaţii de istorie naturală sau a analizei comportamentului unui bolnav psihic. Problema este, însă, totodată, şi de a determina în ce condiţii ceva poate să devină obiect pentru o cunoaştere posibilă, cum a putut el să fie problematizat ca obiect destinat cunoaşterii, cărei proceduri de decupare a putut să-i fie supus, ce parte din el e considerată pertinentă. Este nevoie, aşadar, să-i determinăm modul propriu de obiectivare, care nici el nu este acelaşi, în funcţie de tipul de cunoaştere avut în vedere.

Această obiectivare şi această subiectivare nu sînt independente una faţă de alta; tocmai din dezvoltarea lor mutuală şi din legătura lor reciprocă se nasc ceea ce am putea numi "jocurile de adevăr": adică nu descoperirea unor lucruri adevărate, ci a regulilor conform cărora, cu privire la anumite lucruri, ceea ce un subiect poate să afirme ţine de chestiunea adevărat/fals. Într-un cuvînt, istoria critică a gîndirii nu este o istorie a achiziţiilor şi nici una a ocultărilor adevărului; este istoria apariţiei diferitelor jocuri de adevăr: istoria "veridicţiunilor", înţelese ca formele prin care, pe un domeniu de lucruri, vin să se articuleze discursuri susceptibile a fi considerate adevărate sau false: care au fost condiţiile acestei apariţii, preţul care, într-o oarecare

[*] Acest pasaj a fost scris de François Ewald. *(Nota editorilor francezi.)*

măsură, a trebuit plătit pentru ea, efectele ei asupra realului şi modul în care, legînd un anumit tip de obiect de anumite modalităţi ale subiectului, ea a constituit, pentru o perioadă, o arie şi nişte indivizi daţi, aprioricul istoric al unei experienţe posibile.

Însă această întrebare – sau această serie de întrebări –, care sînt acelea ale unei "arheologii a cunoaşterii", Michel Foucault n-a pus-o şi nu a vrut să o pună în legătură cu indiferent care joc de adevăr. Ci doar referitor la acelea în care subiectul însuşi e postulat ca obiect de cunoaştere posibilă: care sînt procesele de subiectivare şi de obiectivare care fac ca subiectul să poate deveni, în calitate de subiect, obiect de cunoaştere. Nu este, fireşte, vorba de a şti cum s-a constituit, de-a lungul istoriei, o "cunoaştere psihologică", ci de a determina felul în care s-au constituit jocuri de adevăr diverse prin intermediul cărora subiectul a ajuns obiect de cunoaştere. Această analiză, Michel Foucault a încercat s-o întreprindă, mai întîi, în două feluri. În legătură cu apariţia şi cu inserarea, în domenii şi sub forma unei cunoaşteri cu statut ştiinţific, a problemei subiectului care vorbeşte, munceşte şi vieţuieşte; era vorba, în acel moment, despre formarea unora dintre "ştiinţele umane", studiate prin raportare la practica ştiinţelor empirice şi la discursul lor din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea *(Cuvintele şi lucrurile)*. Michel Foucault a mai încercat, de asemenea, să analizeze şi constituirea subiectului aşa cum poate acesta să apară de cealaltă parte a unei linii de separaţie normative şi să devină obiect de cunoaştere – cu titlu de nebun, de bolnav sau de delincvent: şi aceasta prin intermediul unor practici precum cele ale psihiatriei, medicinii clinice şi penalităţii *(Istoria nebuniei, Naşterea clinicii, A supraveghea şi a pedepsi)*.

În vremea din urmă, şi în interiorul aceluiaşi proiect general, Michel Foucault s-a ocupat cu studierea constituirii subiectului ca obiect pentru el însuşi: formarea procedurilor prin care subiectul ajunge să se observe pe sine, să se analizeze, să se descifreze, să se recunoască în calitate de domeniu al unei cunoaşteri posibile. Este vorba, pe scurt, de o istorie a "subiectivităţii", dacă prin acest cuvînt înţelegem felul în care subiectul face experienţa de sine în interiorul unui joc de adevăr prin care se raportează la el însuşi. Lui Michel Foucault, problema sexului şi a sexualităţii i s-a părut a constitui nu singurul exemplu posibil, desigur, însă, oricum, un caz privilegiat: căci, într-adevăr, tocmai în legătură cu această problemă, de-a lungul creştinismului şi poate chiar dincolo de acesta, indivizii au fost chemaţi să se recunoască, toţi, ca subiecţi ai plăcerii, ai dorinţei, ai concupiscenţei, ai tentaţiei, fiind solicitaţi ca, prin mijloace diverse (examen de sine, exerciţii spirituale, mărturisire, confesiune), să desfăşoare, referitor la ei înşişi şi la ceea ce constituie partea cea mai secretă, cea mai individuală a subiectivităţii lor, jocul adevăratului şi al falsului.

Pe scurt, în această istorie a sexualităţii este vorba de constituirea unui

al treilea volet: el vine să se adauge analizelor asupra raporturilor dintre subiect şi adevăr sau, mai exact, studierii modurilor prin care subiectul a putut fi inserat ca obiect în interiorul jocurilor de adevăr.

Alegerea ca fir conducător, pentru toate aceste analize, a problemei raporturilor dintre subiect şi adevăr implică anumite opţiuni de metodă. Şi, în primul rînd, un scepticism sistematic faţă de toate universaliile antropologice, ceea ce nu înseamnă o respingere din capul locului a lor, în bloc şi în acelaşi timp pentru toate, ci neadmiterea decît a acelora care se dovedesc riguros indispensabile; tot ceea ce, în cadrul cunoaşterii de care dispunem, ne este propus ca avînd validitate universală referitor la natura umană sau la categoriile ce se pot aplica subiectului se cuvine verificat şi analizat: a refuza universalul "nebuniei", al "delincvenţei" ori al "sexualităţii" nu vrea să însemne că lucrurile la care se referă aceste noţiuni nu există sau că ele nu reprezintă decît nişte himere plăsmuite pentru nevoile unei cauze dubioase; dar înseamnă, totuşi, mai mult decît simpla constatare a faptului că conţinutul lor variază în funcţie de timp şi împrejurări; înseamnă a-ţi pune întrebări cu privire la condiţiile ce ne permit, în conformitate cu regulile enunţării adevărate sau false, să recunoaştem un subiect ca bolnav mintal sau ca un subiect să-şi recunoască partea esenţială în modalitatea dorinţei sale sexuale. Prima regulă de metodă pentru acest gen de cercetare este, aşadar, următoarea: a ocoli atît cît este posibil, pentru a le interoga din punctul de vedere al constituirii lor istorice, universaliile antropologice (şi, fireşte, pe cele ale unui umanism care ar sublinia drepturile, privilegiile şi natura unei fiinţe umane ca adevăr imediat şi atemporal al subiectului). Mai trebuie, apoi, răsturnat şi demersul filosofic de urcare spre subiectul constituant, căruia i se cere să dea seamă de tot ce poate să însemne obiect de cunoaştere în general; se cuvine, dimpotrivă, să coborîm spre studiul practicilor concrete prin intermediul cărora subiectul este constituit în imanenţa unui domeniu de cunoaştere. Şi aici, însă, se cuvine să fim cu băgare de seamă: a refuza recursul filosofic la un subiect constituant nu înseamnă a proceda ca şi cum subiectul n-ar exista şi a face abstracţie de el în beneficiul unei obiectivităţi pure; acest refuz urmăreşte evidenţierea proceselor caracteristice unei experienţe prin care subiectul şi obiectul "se formează şi se transformă" prin raportare unul la celălalt şi în funcţie unul de celălalt. Discursul bolii mentale, al delincvenţei ori al sexualităţii nu spune ce este subiectul decît în interiorul unui anumit joc foarte particular de adevăr; însă aceste jocuri nu-i sînt impuse subiectului din afară, conform unei cauzalităţi necesare ori unor determinări structurale; ele deschid un cîmp de experienţă în care subiectul şi obiectul nu sînt, ambele, constituite decît în anumite condiţii simultane, dar în care ele nu încetează să se transforme unul prin raportare la celălalt, şi deci să modifice însuşi cîmpul de experienţă ca atare.

De unde un al treilea principiu de metodă: a te adresa, ca domeniu de

analiză, “practicilor”, a aborda cercetarea prin intermediul a ce “se face”. Ce anume se făcea, aşadar, cu nebunii, cu delincvenţii sau cu bolnavii? Putem, desigur, să încercăm a deduce din reprezentarea cu privire la ei sau din cunoştinţele pe care ni se părea că le deţinem despre ei instituţiile în care erau plasaţi şi tratamentele la care erau supuşi; mai putem, de asemenea, să căutăm care era forma “adevăratelor” boli mentale şi modalităţile delincvenţei reale într-o epocă dată pentru a explica ce anume se gîndea, atunci, despre ele. Michel Foucault abordează lucrurile într-un cu totul alt fel: el studiază mai întîi ansamblul modurilor de a face mai mult sau mai puţin reglate, mai mult sau mai puţin calculate, mai mult sau mai puţin finalizate prin intermediul cărora se contura în acelaşi timp ceea ce era constituit ca real pentru cei care încercau să-l gîndească şi să-l administreze, şi modul în care respectivii se constituiau ca subiecţi capabili să cunoască, să analizeze şi, eventual, să modifice realul. Doar “practicile” înţelese ca mod deopotrivă de a acţiona şi de a gîndi oferă cheia de inteligibilitate pentru constituirea corelativă a subiectului şi obiectului.

Dar din moment ce, prin intermediul acestor practici, este vorba de a studia diferitele moduri de obiectivare a subiectului, este uşor de înţeles importanţa acordată analizei relaţiilor de putere. Mai trebuie, să definim însă cu atenţie ce poate şi ce îşi propune să fie o astfel de analiză. Nu este, evident, vorba de a interoga “puterea” în legătură cu originea, principiile şi limitele ei legitime, ci de a studia procedeele şi tehnicile care sînt utilizate în anumite contexte instituţionale pentru a se acţiona asupra comportamentului indivizilor luaţi individual sau în grup; pentru a le modela, dirija şi modifica conduita, pentru a impune scopuri inactivităţii lor sau a o înscrie în strategii de ansamblu, multiple deci, din punctul de vedere al formei şi al locului de exercitare; diverse, totodată, şi din punctul de vedere al procedurilor şi tehnicilor pe care le aplică: aceste relaţii de putere caracterizează modul prin care oamenii se “guvernează” unii pe alţii; iar analiza lor demonstrează felul în care, prin intermediul anumitor forme de “guvernare” (a alienaţilor, bolnavilor, delincvenţilor etc.), este obiectivat subiectul nebun, bolnav, delincvent. Această analiză nu vrea, prin urmare, să spună că abuzul unei puteri sau al alteia a creat nebuni, bolnavi sau criminali acolo unde nu exista nimic, ci că formele diverse şi particulare de “guvernare” a indivizilor s-au dovedit determinante pentru diferitele moduri de obiectivare a subiectului.

Se observă, aşadar, felul în care tema unei “istorii a sexualităţii” poate fi înscrisă în interiorul proiectului general al lui Michel Foucault: este vorba de a analiza “sexualitatea” ca modalitate de experienţă singulară din punct de vedere istoric, în care subiectul este obiectivat pentru el însuşi şi pentru ceilalţi, prin intermediul unor proceduri precise de “guvernare”.

Maurice Florence

Altfel de spaţii

Marea obsesie care a bîntuit, cum se ştie, secolul al XIX-lea a fost istoria: teme ale dezvoltării şi opririi, teme ale crizei şi ale ciclului, teme ale acumulării trecutului, enormă supraîncărcare cu morţi, răcire ameninţătoare a lumii. În al doilea principiu al termodinamicii şi-a aflat secolul al XIX-lea partea covîrşitoare a resurselor sale mitologice. Epoca actuală ar fi, poate, mai curînd epoca spaţiului. Sîntem în epoca simultanului, a juxtapunerii, a aproapelui şi departelui, a alăturatului, a dispersatului. Ne aflăm într-un moment în care lumea se percepe pe sine mai puţin, cred, ca o mare viaţă care s-ar dezvolta în timp, cît ca o reţea ce leagă puncte şi îşi urzeşte labirintul. S-ar putea, eventual, afirma că unele dintre conflictele care animă polemicile de astăzi au loc între pioşii descendenţi ai timpului şi locuitorii îndîrjiţi ai spaţiului. Structuralismul, sau cel puţin ceea ce se grupează sub acest nume puţin cam general, reprezintă strădania de a stabili, între elemente care au putut fi repartizate în timp, un ansamblu de relaţii care le face să apară ca juxtapuse, opuse, implicate unele de către altele, pe scurt, ca un fel de configuraţie; şi, la drept vorbind, aici nu este vorba de o negare a timpului; ci de o anumită modalitate de a trata ceea ce numim timp şi ceea ce numim istorie.

Se cuvine, cu toate acestea, să remarcăm că spaţiul care apare, astăzi, la orizontul grijilor, teoriei şi sistemelor noastre nu reprezintă o inovaţie; spaţiul însuşi, în experienţa occidentală, are o istorie, şi nu este permisă ignorarea acestei încrucişări fatale a timpului cu spaţiul. Am putea spune, pentru a retrasa foarte grosier această istorie a spaţiului, că, în Evul Mediu, el era un ansamblu ierarhizat de locuri: locuri sacre şi locuri profane, locuri protejate şi locuri, dimpotrivă, deschise şi lipsite de apărare, locuri urbane şi locuri rurale (aceasta în ceea ce priveşte viaţa reală a oamenilor); pentru teoria cosmologică, existau locurile supraceleste opuse locului celest; iar la rîndul său, locul celest se opunea locului terestru; existau locurile în care lucrurile se aflau aşezate pentru că fuseseră deplasate cu violenţă şi, apoi, locurile în care lucrurile îşi aflau amplasarea şi repausul firesti. Toată această ierarhie, opoziţie, intersectare de locuri constituia ceea ce, foarte grosier, am putea numi spaţiul medieval: un spaţiu de localizare.

Acest spaţiu al localizării s-a deschis o dată cu Galilei, căci adevăratul scandal al operei lui Galilei nu îl constituie atît faptul de a fi descoperit, de a fi redescoperit, mai curînd, că Pămîntul se învîrte în jurul Soarelui, cît acela de a fi constituit un spaţiu infinit şi infinit deschis; astfel încît locului Evului Mediu se găsea întrucîtva dizolvat, locul unui lucru nu mai era decît un punct în mişcarea sa, aşa cum repausul unui lucru nu mai era decît mişcarea sa infinit încetinită. Altfel spus, o dată cu Galilei, începînd din secolul al XVII-lea, întinderea ia locul localizării.

În zilele noastre, amplasarea se substituie întinderii care ea însăşi se substituise localizării. Amplasarea e definită de relaţiile de vecinătate între puncte sau elemente; formal, acestea pot fi descrise ca nişte serii, arbori, împletituri.

Se cunoaşte, pe de altă parte, importanţa problemelor de amplasare în tehnica contemporană: stocarea informaţiei sau a rezultatelor parţiale ale unui calcul în memoria unei maşini, circulaţia elementelor discrete, cu soluţie aleatorie (după exemplul simplu al automobilelor sau, la urma urmelor, al sunetelor pe o linie telefonică), reperarea elementelor, marcate sau codificate, în interiorul unui ansamblu care este fie repartizat la întîmplare, fie clasificat într-o clasificare univocă, fie clasificat conform unei clasificări plurivoce etc.

În mod încă şi mai concret, problema locului sau a amplasamentului se pune, pentru oameni, în termeni de demografie; iar această din urmă problemă a amplasării umane nu este doar cea de a şti dacă va exista suficient loc pentru om în lume – problemă oricum deosebit de importantă –, ci şi problema de a şti ce relaţii de vecinătate, ce tip de stocare, de circulaţie, de reperaj, de clasificare a elementelor umane trebuie să fie reţinute de preferinţă într-o situaţie sau alta pentru atingerea unui scop sau altul. Ne află într-o epocă în care spaţiul ni se oferă sub forma unor relaţii de amplasare.

Cred, în tot cazul, că neliniştea de azi priveşte în mod fundamental spaţiul, în mult mai mare măsură decît timpul; timpul nu apare, probabil, decît ca unul din jocurile de distribuţie posibile între elementele ce se repartizează în spaţiu.

Numai că în ciuda tuturor tehnicilor care îl invadează, în ciuda întregii reţele de cunoştinţe care permit determinarea şi formalizarea sa, spaţiul contemporan nu este, poate, în întregime desacralizat – spre deosebire, desigur, de timp, care a fost desacralizat în secolul al XIX-lea. A existat, fireşte, o anumită desacralizare teoretică a spaţiului (cea căreia opera lui Galilei i-a dat semnalul), dar noi încă nu am ajuns, poate, la o desacralizare practică a spaţiului. Şi poate că viaţa noastră ascultă încă de un anumit

număr de opoziţii de care nu ne putem atinge, cărora instituţia şi practica n-au îndrăznit să le aducă încă atingere: nişte opoziţii pe care le admitem ca date: acelea, de pildă, între spaţiul privat şi spaţiul public, între spaţiul familiei şi spaţiul social, între spaţiul cultural şi spaţiul util, între spaţiul de distracţie şi spaţiul de muncă; toate continuă încă să fie animate de o surdă sacralizare.

Opera – imensă – a lui Bachelard, descrierile fenomenologilor ne-au învăţat că noi nu trăim într-un spaţiu omogen şi vid, ci, din contră, într-un spaţiu încărcat în totalitate de calităţi, un spaţiu, poate, bîntuit totodată de fantasme; spaţiul percepţiei noastre primare, acela al reveriilor noastre, acela al pasiunilor noastre deţin în ele însele calităţi care sînt ca şi intrinseci; este un spaţiu uşor, eterat, transparent, sau, dimpotrivă, un spaţiu obscur, pietros, îngrămădit: un spaţiu de sus, al culmilor, sau, din contră, un spaţiu de jos, al noroiului, un spaţiu care poate fi curgător ca apa vie, un spaţiu care poate fi fixat, îngheţat precum piatra sau precum cristalul.

Totuşi, aceste analize, deşi fundamentale pentru reflecţia contemporană, privesc mai cu seamă spaţiul lăuntric. Eu aş dori să vorbesc acum despre spaţiul exterior.

Spaţiul în care trăim, de care sîntem atraşi în afara nouă înşine, în care se desfăşoară tocmai erodarea vieţii, timpului şi istoriei noastre, acest spaţiu care ne macină şi ne brăzdează este în el însuşi un spaţiu eterogen. Altfel spus, noi nu trăim într-un soi de vid, în interiorul căruia s-ar putea situa indivizi şi lucruri. Nu trăim în interiorul unui vid care s-ar colora cu diferite umbre şi lumini, trăim înăuntrul unui ansamblu de relaţii care definesc amplasamente ireductibile unele la altele şi absolut nesuperpozabile.

S-ar putea, desigur, întreprinde descrierea acestor diferite amplasări, căutîndu-se ansamblul de relaţii prin care acest amplasament poate fi definit. Descrierea, de exemplu, a ansamblului de relaţii ce definesc amplasamentele de trecere, străzile, trenurile (un tren este un extraordinar mănunchi de relaţii, pentru că este ceva prin care se trece, dar şi ceva cu ajutorul căruia se poate trece de la un punct la altul şi, nu în ultimul rînd, ceva care trece). Prin intermediul mănunchiurilor de relaţii care ne permit să le definim, am putea să descriem acele amplasări de oprire provizorie care sînt cafenelele, cinematografele sau plajele. Prin intermediul propriei reţele de relaţii, am putea de asemenea defini şi amplasarea adăpostului, închis sau semi-închis, pe care îl constituie casa, camera, patul etc. Cele care mă interesează însă, dintre aceste amplasamente, sînt cele care prezintă curioasa proprietate de a se afla în relaţie cu toate celelalte amplasamente, dar în aşa fel încît suspendă, neutralizează sau răstoarnă ansamblul raporturilor care sînt

desemnate, reflectate sau gîndite prin intermediul lor. Aceste spaţii, întrucîtva, care sînt în relaţie cu toate celelalte, contrazicînd, totuşi, celelalte amplasamente, sînt de două mari tipuri.

Mai întîi, utopiile. Utopiile sînt amplasamentele fără un loc real. Sînt amplasamentele care întreţin cu spaţiul real al societăţii un raport general de analogie directă sau răsturnată. Sînt societatea însăşi, perfecţionată, sau reversul societăţii, dar, oricum, aceste utopii sînt nişte spaţii fundamental ireale.

Există apoi, şi asta probabil în orice cultură, în orice civilizaţie, locuri reale, locuri efective, locuri desenate în chiar procesul de instituire a societăţii, şi care sînt un fel de contra-amplasamente, un soi de utopii efectiv realizate în care amplasamentele reale, toate celelalte amplasamente reale care se pot găsi în interiorul culturii, sînt în acelaşi timp reprezentate, contestate şi inversate, nişte specii de locuri aflate în afara oricărui loc, chiar dacă sînt localizabile în mod efectiv. Aceste locuri, pentru că sînt absolut altfel decît toate celelalte amplasamente pe care le reflectă şi despre care vorbesc, le voi numi, prin opoziţie faţă de utopii, heterotopii; şi cred că între utopii şi aceste amplasamente absolut altfel, aceste heterotopii, există, fără doar şi poate, un soi de experienţă mixtă, de mijloc, care va fi fiind oglinda. La urma urmelor, oglinda este o utopie, pentru că este un loc fără loc. În oglindă, eu mă văd acolo unde nu sînt, într-un spaţiu ireal ce se deschide în chip virtual în spatele suprafeţei, sînt acolo unde nu sînt, un fel de umbră care-mi oferă propria-mi vizibilitate, care-mi permite să mă privesc acolo unde sînt absent: utopia oglinzii. Dar este, în acelaşi timp, şi o heterotopie, în măsura în care oglinda există cu adevărat şi are, asupra locului pe care-l ocup, un fel de efect retroactiv; pornind de la oglindă mă descopăr pe mine absent din locul în care sînt din moment ce mă văd în ea. Pornind de la această privire care, într-un fel, mă vizează, din adîncul acestui spaţiu virtual aflat de partea cealaltă a oglinzii, revin către mine, îmi întorc privirea spre mine însumi şi să mă reconstitui acolo unde sînt; oglinda funcţionează ca heterotopie în sensul că face ca locul pe care eu îl ocup în momentul cînd mă privesc în ea să fie în acelaşi timp absolut real, legat de întregul spaţiu ce-l înconjoară, şi absolut ireal, pentru că e obligat, pentru a fi perceput, să treacă prin acel punct virtual aflat în faţa lui.

Cît priveşte heterotopiile propriu-zise, cum ar putea fi ele descrise, ce sens au? Am putea să ne imaginăm, nu o ştiinţă, deoarece ESTE O ŞTIINŢĂ MULT UZAT în momentul de faţă, ci un fel de descriere sistematică care ar avea ca obiect, într-o societate dată, studiul, analiza, descrierea, “lectura”, cum ne place să spunem acum, a acestor spaţii diferite, a acestor locuri cu

totul altfel, un soi de contestare deopotrivă mitică şi reală a spaţiului în care trăim; această descriere s-ar putea numi heterotopologie. Primul principiu e că nu există, probabil, cultură în lume care să nu-şi constituie heterotopii. Aceasta este o constantă a întregului grup uman. Însă heterotopiile îmbracă, firește, forme dintre cele mai variate şi se prea poate să nu găsim nici o formă de heterotopie care să fie absolut universală. Ele pot fi, totuşi, clasificate în două mari tipuri.

În societăţile aşa-zis "primitive", există o formă de heterotopie pe care aş numi-o heterotopie de criză, în sensul că există anumite locuri privilegiate, sau sacre, sau interzise, rezervate în exclusivitate indivizilor care se află, în raport cu societatea şi în mijlocul grupului uman în care-şi duc viaţa, în stare de criză. Adolescenţii, femeile pe perioada menstruaţiei, femeile care stau să nască, bătrînii etc.

În societatea noastră, aceste heterotopii de criză nu dispar încetul cu încetul, chiar dacă mai putem găsi unele resturi ale lor. De exemplu, colegiul, în forma sa din secolul al XIX-lea, sau, pentru băieţi, serviciul militar au jucat cu siguranţă un astfel de rol, primele manifestări ale sexualităţii virile trebuind, astfel, să aibă loc "altundeva" decît în cadrul familiei. Pentru fetele tinere, mai exista, pînă la jumătatea secolului XX, o tradiţie care se numea "voiajul de nuntă"; era o temă ancestrală. Deflorarea tinerei fete nu putea să aibă loc "nicăieri" şi, atunci, trenul sau hotelul reprezentau tocmai acest loc de nicăieri, această heterotopie lipsită de repere geografice.

Însă aceste heterotopii de criză dispar astăzi, fiind înlocuite, după părerea mea, cu heterotopii pe care le-am putea numi de deviaţie: cele în care sînt plasaţi indivizii al căror comportament este deviant în raport cu media sau cu norma impusă. Acestea sînt casele de odihnă, clinicile psihiatrice; sînt, desigur, şi închisorile, cărora ar trebui, desigur, să le adăugăm şi căminele de pensionari, care se află, întrucîtva, la limita dintre heterotopia de criză şi heterotopia de deviaţie, întrucît, la urma urmelor, bătrîneţea este o criză dar şi o deviaţie, din moment ce, în societatea noastră în care umplerea cu distracţii a timpului liber constituie regula, inactivitatea formează un fel de deviaţie.

Al doilea principiu al acestei descrieri a heterotopiilor este acela că, de-a lungul istoriei sale, o societate poate face să funcţioneze în moduri foarte diferite o heterotopie care există şi care n-a încetat vreodată să existe; într-adevăr, fiecare heterotopie are o funcţionare precisă şi determinată înăuntrul societăţii, şi aceeaşi heterotopie poate, în funcţie de sincronia culturii în care se găseşte, să aibă o funcţionare sau alta.

Voi lua ca exemplu ciudata heterotopie a cimitirului. Cimitirul este fără îndoială un spaţiu altfel în comparaţie cu spaţiile culturale obişnuite, un spaţiu, cu toate acestea, aflat în legătură cu totalitatea amplasamentelor cetăţii, sau societăţii, sau satului, pentru că fiecare individ, fiecare familie se întîmplă să aibă rude în cimitir. În cultura occidentală, cimitirul a existat practic dintotdeauna. El a suferit, însă, mutaţii importante. Pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cimitirul era aşezat în inima cetăţii, alături de biserică. Există acolo o întreagă ierarhie de morminte posibile. Exista groapa comună, în care cadavrele îşi pierdeau pînă şi ultima urmă de individualitate, mai existau cîteva morminte individuale şi, în sfîrşit, mormintele din interiorul bisericii. Aceste morminte erau la rîndul lor de două feluri. Fie nişte simple dale cu cîte o inscripţie, fie mausolee cu statui. Acest cimitir, care era adăpostit în spaţiul sacru al bisericii, a dobîndit în civilizaţiile moderne o cu totul altă înfăţişare, şi, curios, tocmai în epoca în care civilizaţia a devenit, cum atît de grosier se spune, “atee”, cultura occidentală a inaugurat ceea ce se numeşte cultul morţilor.

Era, în fond, cît se poate de firesc ca în epoca în care se credea efectiv în reînvierea corpurilor şi în nemurirea sufletului, rămăşiţelor pămînteşti să nu li se acorde o importanţă capitală. Dimpotrivă, în momentul în care nu mai sîntem atît de siguri că avem un suflet, că trupul va reînvia, trebuie să arătăm, poate, mult mai multă atenţie acestor rămăşiţe pămînteşti, care constituie pînă la urmă singura urmă a existenţei noastre în lume şi printre cuvinte.

În orice caz, abia începînd cu secolul al XIX-lea a avut fiecare dreptul la mica sa cutie pentru propria-i descompunere personală; dar, pe de altă parte, tot abia cu începere din secolul al XIX-lea au început cimitirele să fie situate la limita exterioară a oraşelor. Corelativ cu această individualizare a morţii şi cu această apropriere burgheză a cimitirului, a apărut şi obsesia morţii ca “boală”. Morţii sînt cei care, se presupune, le aduc celor vii bolile, şi tocmai prezenţa şi proximitatea morţilor în preajma caselor, a bisericii, aproape în mijlocul străzii e cea care propagă moartea. Această mare temă a maladiei răspîndite prin contagiunea cimitirelor a persistat pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea; şi de-abia pe parcursul secolului al XIX-lea s-a purces la deplasarea cimitirelor spre periferii. Cimitirele nu mai constituie atunci vîntul sacru şi nemuritor al oraşului, ci “oraşul celălalt”, în care fiecare familie îşi are locuinţa sa neagră.

Al treilea principiu. Heterotopia are puterea de a juxtapune într-un singur loc mai multe spaţii, mai multe amplasamente care, în ele însele, sînt incompatibile. Astfel, teatrul face să se succeadă pe dreptunghiul scenei o

serie întreagă de locuri străine unele de altele; la fel, cinematograful este o foarte curioasă sală dreptunghiulară în fundul căreia, pe un ecran cu două dimensiuni, vedem proiectîndu-se un spaţiu cu trei dimensiuni; dar poate că exemplul cel mai vechi al acestor heterotopii în formă de amplasamente contradictorii îl constituie grădina. Nu trebuie să uităm că grădina, surprinzătoare creaţie milenară de-acum, avea în Orient semnificaţii foarte profunde şi oarecum suprapuse. Grădina tradiţională a persanilor era un spaţiu sacru care trebuia să reunească în interiorul dreptunghiului său patru părţi reprezentînd cele patru părţi ale lumii, cu un spaţiu încă şi mai sacru decît celelalte care era un fel de ombilic, buricul lumii aşezat în mijlocul acesteia (aici se afla vasul decorativ şi jetul de apă); şi întreaga vegetaţie a grădinii trebuia să se repartizeze în acest spaţiu, în acest soi de microcosmos. Cît priveşte covoarele acestea erau, la origine, reproduceri de grădini. Grădina este un covor pe care întreaga lume vine să-şi împlinească perfecţiunea simbolică, iar covorul, un fel de grădină mobilă prin spaţiu. Grădina este cea mai mică parcelă a lumii şi, apoi, totalitatea lumii. Încă din Antichitatea cea mai timpurie, grădina este un soi de heterotopie fericită şi universalizantă (de aici grădinile noastre zoologice).

Al patrulea principiu. Cel mai adesea, heterotopiile sînt legate de anumite decupări ale timpului, ceea ce înseamnă că ele deschid spre ceea ce am pute numi, din pură simetrie, heterocronii; heterotopia începe să funcţioneze din plin atunci cînd oamenii se află într-un soi de ruptură absolută cu timpul lor tradiţional; se vede, prin acest fapt, că cimitirul este într-adevăr un loc intens heterotopic, dat fiind că cimitirul începe cu acea stranie heterocronie care e, pentru un individ, pierderea vieţii, şi cu această cvasi-eternitate în care el nu încetează să se dizolve şi să dispară.

În general privind lucrurile, într-o societate precum a noastră, heterotopia şi heterocronia se organizează şi se aranjează într-un mod relativ complicat. Există, mai întîi, heterotopiile timpului ce se acumulează la infinit, de pildă muzeele şi bibliotecile; muzeele şi bibliotecile sînt nişte heterotopii în care timpul nu încetează să se adune şi să se caţere în vîrful lui însuşi, în vreme ce în secolul al XVII-lea şi chiar pînă la sfîrşitul celui de-al XVIII-lea, muzeele şi bibliotecile erau expresia unei alegeri individuale. Ideea, în schimb, de a acumula totul, ideea de a constitui un fel de arhivă generală, voinţa de a închide într-un singur loc toate timpurile, toate epocile, toate formele, toate gusturile, ideea de a constitui un loc al tuturor timpurilor care să fie, el însuşi, în afara timpului, inaccesibil muşcăturii sale, proiectul de a organiza, în felul acesta, un soi de acumulare continuă şi nesfîrşită a timpului într-un loc inamovibil, ei bine, toate acestea aparţin modernităţii noastre.

Muzeul şi biblioteca sînt nişte heterotopii proprii culturii occidentale din secolul al XIX-lea.

Opuse acestor heterotopii legate de acumularea timpului, există heterotopii legate, dimpotrivă, de timp în ce are acesta mai futil, mai pasager, mai precar, şi asta la modul sărbătorii. Nişte utopii care nu mai sînt ETERNITATE, ci absolut cronice. Aşa sînt tîrgurile şi iarmaroacele, acele minunate amplasamente vide de la marginea oraşelor care se umplu, o dată sau de două ori pe an, cu barăci, rafturi, obiecte heteroclite, luptători, femei-şarpe, cîntăreţi de doi bani. Foarte recent, însă, s-a inventat o nouă heterotopie: satele de vacanţă, aceste sate polineziene care oferă trei scurte săptămîni de nuditate primitivă şi eternă locuitorilor din oraşe; şi vedeţi că, prin cele două forme de heterotopie, se întîlnesc cea a sărbătorii şi cea a eternităţii timpului ce se acumulează. Bordeiele din stuf de la Djerba se înrudesc, într-un anumit sens, cu bibliotecile şi cu muzeele, căci, regăsind traiul polinezian, noi abolim timpul, dar la fel de bine timpul este regăsit, întreaga istorie a omenirii revine la sursă ca într-un soi de mare cunoaştere nemijlocită.

Al cincilea principiu. Heterotopiile presupun întotdeauna un sistem de deschidere şi închidere care în acelaşi timp le izolează şi le face penetrabile. În general, într-un amplasament heterotopic nu se intră ca într-o moară. Eşti fie constrîns, ca în cazul cazărmii şi al închisorii, fie trebuie să te supui unor rituri şi unor purificări. Într-o heterotopie nu poţi să pătrunzi decît cu o anumită permisiune şi numai o dată ce-ai săvîrşit un anumit număr de gesturi. Există, de altfel, heterotopii consacrate în întregime acestor activităţi de purificare, purificare jumătate religioasă, jumătate igienică, ca în *hammam*-urile musulmanilor, sau purificare aparent pur igienică, ca în saunele scandinave.

Există altele, dimpotrivă, care au pur şi simplu aerul unor deschideri, dar care, în general, ascund ciudate excluderi; toată lumea poate să intre în aceste amplasamente heterotopice, însă aceasta nu este, la drept vorbind, decît o iluzie: crezi că intri şi eşti, prin chiar faptul că ai intrat, exclus. Mă gîndesc, de exemplu, la celebrele camere existente în marile ferme din Brazilia şi, în general, din America de Sud. Uşa de intrare în aceste încăperi nu dădea în camera centrală, în care trăieşte familia, şi orice individ care-i trecea pragul, orice călător avea dreptul să împingă această uşă, să intre în cameră şi să doarmă o noapte. Numai că aceste camere erau astfel concepute încît individul care intra în ele nu ajungea niciodată în miezul familiei, era musafirul absolut aflat în trecere, el nu era cu adevărat un invitat. Acest tip de heterotopie, care a dispărut practic din civilizaţiile noastre, ar mai putea fi,

eventual, regăsit în faimoasele camere americane de motel, în care intri cu maşina şi cu amanta şi unde sexualitatea ilegală este în acelaşi timp absolut ferită şi absolut ascunsă, ţinută la distanţă fără a fi, totuşi, lăsată în aer liber.

În fine, ultima trăsătură caracteristică a heterotopiilor este aceea că ele au, în raport cu spaţiul restant, o funcţie. Aceasta se desfăşoară între doi poli extremi. Ele au fie rolul de a crea un spaţiu de iluzie care denunţă ca şi mai iluzoriu întregul spaţiu real, toate amplasamentele în interiorul cărora viaţa umană este închisă. Poate că tocmai acesta a fost rolul pe care atîta vreme l-au jucat faimoasele case închise (*maison closes*: bordeluri) de care acum sîntem privaţi. Fie, din contră, creînd un alt spaţiu, un alt spaţiu real, la fel de perfect, de meticulos, de bine aranjat pe cît de dezordonat, de prost alcătuit şi de rămas în stadiul de schiţă este al nostru. Aceasta ar fi o heterotopie nu de iluzie, ci de compensaţie, şi stau şi mă întreb dacă nu aşa au funcţionat, mai mult sau mai puţin, anumite colonii.

În unele cazuri, acestea au jucat, la nivelul organizării generale a spaţiului terestru, rolul de heterotopie. Mă gîndesc, de pildă, la momentul primului val de colonizare, din secolul al XVII-lea, la acele societăţi puritane pe care englezii le-au întemeiat în America şi care erau nişte locuri altfel cu totul perfecte.

Mă gîndesc, de asemenea, şi la extraordinarele colonii ale iezuiţilor întemeiate în America de Sud: colonii miraculoase, absolut reglate, în care perfecţiunea umană era efectiv atinsă. Iezuiţii din Paraguay înfiinţaseră colonii în care existenţa era reglată în fiecare dintre punctele sale. Satul era dispus conform unei repartizări riguroase în jurul unei pieţe dreptunghiulare în fundul căreia se afla biserica; pe o latură, colegiul, pe cealaltă, cimitirul, iar în faţa bisericii se deschidea o stradă pe care o alta venea s-o intersecteze în unghi drept; familiile aveau, fiecare, mica lor cabană de-a lungul acestor două axe, şi astfel era reprodus cu exactitate semnul lui Christos. Creştinătatea marca, în felul acesta, cu semnul său fundamental spaţiul şi geografia lumii americane.

Viaţa cotidiană a indivizilor era reglementată nu cu ţignalul, ci cu clopotul. Trezirea era fixată pentru toată lumea la aceeaşi oră, munca începea pentru toată lumea la aceeaşi oră; mesele erau la prînz şi la cinci după-amiaza; după care toată lumea se culca, iar la miezul nopţii avea loc ceea ce se numea trezirea conjugală, ceea ce înseamnă că, la dangătul clopotului, fiecare îşi făcea datoria.

Bordelurile şi coloniile sînt două tipuri extreme ale heterotopiei, şi dacă ne gîndim că, pînă la urmă, vaporul este o bucată plutitoare de spaţiu, un loc fără de loc, care trăieşte prin el însuşi, este închis în sine fiind, totodată, lăsat

în voia infinitului mării şi, din port în port, din cart în cart, din bordel în bordel, merge pînă în colonii pentru a căuta tot ce au acestea mai preţios în grădinile lor, veţi înţelege de ce, pentru civilizaţia noastră, începînd din secolul al XVI-lea şi pînă în zilele noastre, vaporul a fost, în acelaşi timp, nu doar, firește, cel mai mare instrument de dezvoltare economică (nu despre asta vorbesc acum), ci cea mai importantă rezervă de imaginaţie. Nava este heterotopia prin excelenţă. În civilizaţiile fără vapoare visurile seacă, spionatul ia locul aventurii, iar poliţia pe acela al corsarilor.

Sursa textelor

Prefaţă la transgresiune (în original: *Préface à la transgression*) a apărut iniţial în revista *Critique*, nr. 195-196, "*Hommage à G. Bataille*"), august-septembrie 1963, pp. 751-769 (număr dedicat memoriei lui G. Bataille, mort în 1962), şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, t. I, pp. 233-250.

Limbajul la infinit (în original: *Le langage à l'infini*) a apărut iniţial în revista *Tel Quel*, nr. 15, toamna 1963, pp. 44-53, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 250-261.

Limbajul spaţiului (în original: *Le langage de l'espace*) a apărut iniţial în revista *Critique*, nr. 203, aprilie 1964, pp. 378-382, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 407-412.

Nebunia, absenţa operei (în original: *La folie, l'absence d'œuvre*) a apărut iniţial în revista *La Table ronde*, nr. 196 ("*La situation de la psychiatrie*"/Situaţia psihiatriei), mai 1964, pp. 11-21, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 412-420.

Gîndirea exteriorului (în original: *La pensée du dehors*) a apărut iniţial în revista *Critique*, nr. 229, iunie 1966 (număr dedicat lui M. Blanchot), pp. 523-546), şi a mai fost republicat în 1986 de către editura Fata Morgana şi, ulterior, *in* M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 518-539. Acestui text, M. Blanchot i-a răspuns, în 1986 (după douăzeci de ani de la textul pe care i-l dedicase Foucault şi la doi ani după moartea, survenită în 1984, a acestuia), la aceeaşi editură Fata Morgana, cu *Michel Foucault tel que je l'imagine* (Michel Foucault aşa cum mi-l imaginez), care începe astfel: "Cîteva cuvinte personale. Cu Michel Foucault nu am avut, în mod ciudat, relaţii personale. Nu l-am întîlnit niciodată, cu o singură excepţie, în curtea Sorbonei, în timpul evenimentelor din Mai '68, prin iunie sau iulie (mi se spune, însă, că nu era acolo), cînd i-am adresat cîteva cuvinte, el neştiind cine îi vorbea (orice-ar spune detractorii lui Mai, a fost un moment frumos, cînd fiecare putea să-i vorbească celuilalt, anonim, impersonal, om între oameni, întîmpinat fără altă justificare decît aceea de a fi un alt om). Este adevărat că, în perioada acelor evenimente extraordinare, spuneam deseori: Dar de ce Foucault nu este aici?, restituindu-i, astfel, întreaga putere de atracţie şi atrăgînd atenţia asupra locului gol pe care ar fi trebuit să-l ocupe. Întrebare la care mi se răspundea printr-o remarcă ce nu avea darul de a mă mulţumi: se ţine deoparte, sau: e în străinătate. Dar se aflau foarte mulţi străini acolo, chiar şi japonezi dintre cei îndepărtaţi. Aşa s-a întîmplat, poate, să ne ratăm unul pe celălalt". Cele două texte, al lui Foucault despre Blanchot şi al lui Blanchot despre Foucault, ar trebui, cîndva, editate între coperţile aceleiaşi cărţi (ca, de altfel, şi textele încrucişat-polemice ale lui Foucault şi J. Derrida, stîrnite de *Istoria nebuniei*).

Nietzsche, Freud, Marx constituie textul comunicării prezentate de M. Foucault la istoricul, pentru generaţia sa, colocviu de la Royaumont, din iulie 1964, dedicat lui Nietzsche; a apărut, iniţial, în actele acestui colocviu

(*Cahiers de Royaumont*, t. VI, Paris, Minuit, 1967, *Nietzsche*, pp. 183-200) şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 564-579.

Răspuns la o întrebare (în original: *Réponse à une question*) a apărut iniţial în revista *Esprit*, nr. 371, mai 1968, pp. 850-874, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 673-695.

Despre arheologia ştiinţelor. Răspuns dat Cercului de epistemologie (în original: *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*) a apărut iniţial în publicaţia *Cahiers pour l'analyse*, nr. 9 (*Généalogie des sciences*/Genealogia ştiinţelor), vara 1968, pp. 9-40, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 696-731.

Ariadna s-a spînzurat (în original: *Ariane s'est pendue*) a apărut iniţial în săptămînalul *Le Nouvel Observateur*, nr. 229, 31 martie-6 aprilie 1969, pp. 36-37, ca recenzie la cartea lui Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris, Presses Universitaires de France, 1969; *Diferenţă şi repetiţie*, trad. rom. Toader Săulea, Bucureşti, Ed. Babel, 1995), şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 767-771.

Theatrum philosophicum a apărut iniţial în revista *Critique*, nr. 282, noiembrie 1970, pp. 885-908, ca un comentariu la cărţile *Différence et Répétition* (cf. *supra*) şi *Logique du sens*/Logica sensului (Paris, Minuit, col. "Critique", 1969) de G. Deleuze, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. II, pp. 75-99.

Intelectualii şi puterea (în original: *Les intellectuels et le pouvoir*), textul unui dialog între M. Foucault şi G. Deleuze, a apărut iniţial în revista *L'Arc*, nr. 49, număr dedicat lui Deleuze, trimestrul al II-lea 1972, pp. 3-10, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. II, pp. 306-315.

Viaţa oamenilor infami (în original: *La vie des hommes infâmes*) a apărut iniţial în publicaţia *Les Cahiers du chemin*, nr. 29, 15 ianuarie 1977, pp. 12-29, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. III, pp. 237-253. Încă din perioada redactării *Istoriei nebuniei*, exhumarea arhivelor "Marii Închideri" de la Hôpital Général şi de la Bastilia a reprezentat, pentru Foucault, un proiect obsedant, căruia i s-a dedicat, antrenîndu-i şi pe alţii, în mai multe reprize. Dintr-o antologie (a cărei introducere o constituie textul de faţă), acest proiect a devenit, în 1978, o colecţie, intitulată "Les Vies parallèles"/Vieţile paralele (Gallimard), în care Foucault a publicat memoriile lui Herculine Barbin, apoi, în 1979, *Le Cercle amoureux d'Henri Legrand*/Cercul amoros al lui Henri Legrand, după nişte manuscrise criptografice conservate la Biblioteca Naţională, transcrise şi prezentate de Jean-Paul şi Paul-Ursin Dumont. Cu toate acestea, în 1979, Foucault îi propune istoricului Arlette Farge (care tocmai publicase *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*/A trăi pe stradă la Paris în secolul al XVIII-lea, Paris, Julliard/Gallimard, col. "Archives") să examineze manuscrisele strînse pentru antologie. Din această colaborare a luat naştere volumul *Le Désordre des familles* (Paris, Julliard/Gallimard, col. "Archives", 1982), dedicat scrisorilor regale cu sigiliu (*lettres de cachet*).

Încorporarea spitalului în tehnologia modernă (în original: *L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne*) reprezintă textul unei conferinţe rostite de M. Foucault în cadrul cursului de medicină socială

de la Universitatea de Stat din Rio de Janeiro în octombrie 1974, text publicat iniţial, sub titlul *Incorporación del hospital en la tecnología moderna* (trad. D. Reynié), în *Revista centro-americana de Ciencias de la Salud*, nr. 10, mai-august 1978, pp. 93-104, şi republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. III, pp. 508-521.

Altfel de spaţii (în original: *Des espaces autres*) reprezintă textul unei conferinţe rostite de M. Foucault în cadrul Cercului de studii arhitecturale pe 14 martie 1967, text apărut iniţial în publicaţia *Architecture, Mouvement, Continuité*, nr. 5, octombrie 1984 (deci după moartea autorului, survenită în iulie 1984), pp. 46-49, şi republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 752-762. M. Foucault nu a autorizat publicarea acestui text scris în 1967, în Tunisia, decît în primăvara lui 1984.